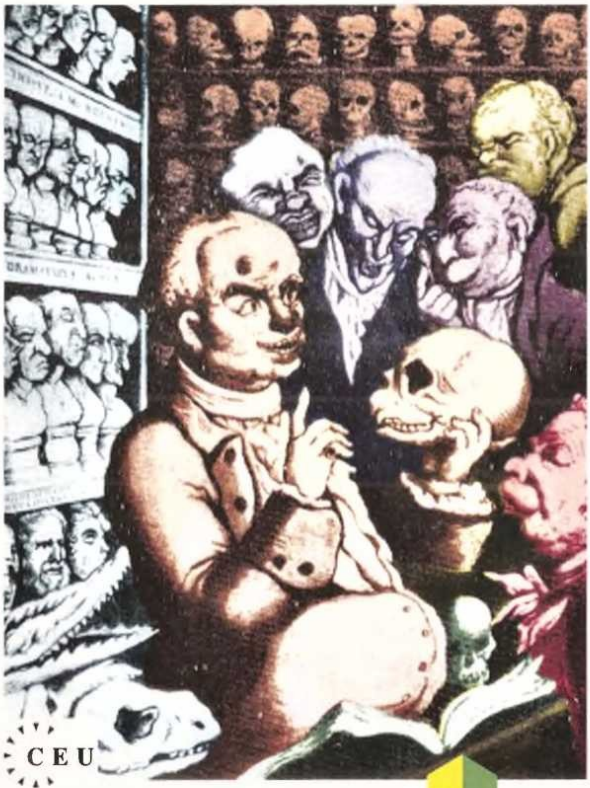
POLIROM

Peter Sloterdijk

Critica raţiunii cinice



CEU

Plural

volumul I

Această ediţie a fost publicată cu sprijinul Central European University Translation Project, finanţat de OSI-Zug Foundation, şi cu contribuţia Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum şi a Fundaţiei pentru o Societate Deschisă România.

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn, gefördert.

Peter Sloterdijk a studiat filosofia şi literatura germană. Este profesor de estetică şi filosofie la Hochschule für Gestaltung din Karlsruhe.

De acelaşi autor: Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785 (1985), Der Denker auf der Bühne (1986), Eurotaoismus (1989), Weltfremdheit (1993), Im selben Boot, Versuch über die Hyperpolitik (1995).

Peter Sloterdijk – Kritik der zynischen Vernunft

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983
2000 by Editura POLIROM Iaşi, pentru prezenta traducere
Editura POLIROM

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

SLOTERDIJK, PETER
Critica raţiunii cinice / Peter Sloterdijk;
trad. Tinu Pârvulescu. – Iaşi: Polirom, 2000
2 vol.; 23 cm (Plural M)
ISBN: 973 – 683 – 585 – 5 (vol. I+II)
Vol. 1: 2000; 256 p.
ISBN: 973 – 683 – 586 – 3 (vol. I)
I. Pârvulescu, Tinu (trad.)

Peter Sloterdijk

CRITICA RAŢIUNII CINICE

Vol. I
Traducere de Tinu Pârvulescu
POLIROM
2000

Cuvânt înainte

„Bate în tobă, nu-ţi trăda teama.
Sărut-o pe precupeaţa!
Asta e toată ştiinţa
Şi tainicul înţeles al cărţilor”.
Heinrich Heine, *Doktrin*

„Marele handicap al minţilor germane constă în faptul că nu au simţ pentru ironie, cinism, grotesc, dispreţ şi zeflemea”.

Otto Flake, *Deutsch-Französisches*, 1912

De un secol, filosofia ar vrea să moară şi nu poate. Şi asta pentru că nu şi-a împlinit încă misiunea. Despărţirea se tărăgănează chinuitor, în loc să eşueze în ipostaza unui insipid aparat administrativ al gândirii, filosofia experimentează o strălucitoare agonie, în care îşi aminteşte de cele nespuse în vremurile în care se afla încă în puteri. Faţă în faţă cu sfârşitul, ea se arată onestă şi doreşte să ne transmită fiecare din ultimele ei secrete. Ne mărturiseşte: marile teme nu au fost altceva decât pretexte, jumătăţi de adevăr. Toate aceste zadarnice avântări la mari înălţimi – dumnezeu, universul, teoria, practica, subiectul, obiectul, corpul, sufletul, simţurile, nimicul – nu există. Sunt doar substantive pentru cei tineri, pentru profani, pentru clerici şi sociologi.

„Cuvinte, cuvinte – substantive. Trebuie doar să-şi

desfacă aripile şi în zborul lor milenii vor cuprinde” (Gottfried Benn, *Epilog und lyrisches Ich* / *Epilog şi eul liric*).

Filosofia din ultima vreme, dornică de confesiune, aşază lucrurile acestea la rubrica istorică – împreună cu păcatele tinereţii. Vremea lor a apus. Din gândirea noastră au dispărut întru totul elanul conceptual sau extazele înţelegerii. Suntem luminaţi, suntem apatici. Nu se mai pune problema *iubirii* de înţelepciune. Nu mai există cunoaştere al cărei prieten (*philos*) ne-am dori să devenim. Nu ne trece prin cap că am putea iubi ceea ce ştim, ci doar ne punem întrebarea cum să facem să putem convieţui cu această ştiinţă fără să ne pietrificăm.

Ceea ce se ascunde în spatele unui titlu care face aluzie la marile tradiţii ale gândirii este o meditaţie asupra următoarei propoziţii:

„Cunoaşterea înseamnă putere”. Această propoziţie va reuşi să poarte, începând cu secolul al XIX-lea, crucea filosofiei. O rezumă şi, în acelaşi timp, devine şi prima mărturie a începerii agoniei sale de o sută de ani. Odată cu ea ia sfârşit o tradiţie a cunoaşterii care, aşa cum indica şi numele, constituia o teorie erotică: iubire de adevăr, adevăr al iubirii. Din cadavrul filosofi ei aveau să se ridice, în secolul al XIX-lea, ştiinţele moderne şi teoriile asupra puterii – politologia, teoria luptei de clasă, tehnocraţia, vitalismul –, înarmate până în dinţi în fiecare din aceste ipostaze. „Cunoaşterea înseamnă putere” – astfel demarează o inevitabilă politizare a gândirii. Cine rosteşte

această propoziţie trădează pe de o parte adevărul. Totuşi, prin această rostire, el va vrea mai mult decât adevărul: să intre în jocul puterii.

La aceeaşi dată la care Nietzsche începea să evidenţieze în spatele oricărei voinţe de cunoaştere o *voinţă de putere*, vechea social – democraţie germană îşi chema simpatizanţii să ia parte la competiţia cunoaşterii, care e putere. În timp ce investigaţiile lui Nietzsche se voiau „periculoase”, reci şi dincolo de orice iluzie, social-democraţia se recomanda a fi pragmatică, având pe ordinea de zi plăcerea formării în manieră biedermeier. Ambele tabere vorbeau despre putere: Nietzsche – subminând idealismul burghez prin vitalism, social-democraţii – încercând prin „formare” să legitimeze dreptul la putere al burgheziei. Nietzsche propovăduia deja realismul, care va facilita generaţiilor viitoare de burghezi şi mic-burghezi despărţirea de gogoaşele idealiste, ce inhibă voinţa de putere; social-democraţia tânjea să devină părtaşă la un idealism care purta în sine promisiunea puterii. La Nietzsche, burghezul putea contempla rafinamentele şi brutalităţile inteligente ale unei voinţe de putere eliberate de idealuri, în vreme ce clasa muncitoare trăgea cu ochiul la un idealism mai pe măsura voinţei sale de putere încă naive.

După 1900, aripa radicală a stângii surmonta deja cinismul aristocrat ai dreptei. Competiţia dintre conştiinţa cinic-defensivă a vechilor purtători ai puterii şi cea utopic-ofensivă a nou-veniţilor a pus bazele dramei moral-politice

a secolului XX. În competiţia pentru dobândirea celei mai dure cunoaşteri a celor mai dure realităţi, Belzebut şi Diavolul s-au şcolii unul pe celălalt. Această competiţie a conştiinţelor a produs atmosfera crepusculară caracteristică prezentului – pastişarea reciprocă a ideologiilor, asimilarea contrariilor, modernizarea înşelăciunii –, într-un cuvânt, acea senzaţie de vid filosofic în care mincinoşii îi numesc mincinoşi pe mincinoşi.

Resimţim o a doua actualitate a lui Nietzsche, după ce primul val, cel fascist, pare să se fi retras. Ceea ce se înnoieşte cu evidenţă este felul în care civilizaţia occidentală şi-a uzat haina creştină. După deceniile reconstrucţiei, utopiilor şi „alternativelor", acum pare că ne-am pierdut întru totul elanul naiv de dinainte. Ne temem de actualizarea unor catastrofe. Noile valori se vând încă foarte bine, ca orice analgetic. Dar timpurile sunt cinice şi ştiu că aceste noi valori au picioare scurte. Perplexitatea, coeziunea socială, securitatea, calitatea vieţii, responsabilitatea, protecţia mediului – niciuna nu este un cal de cursă lungă. Timpul va confirma. Cinismul aşteaptă undeva în umbră. El îşi va spune păsul abia după ce toată pălăvrăgeala a luat sfârşit, după ce lucrurile şi-au urmat cursul. Modernitatea noastră lipsită de elan ştie „să gândească istoric", dar se îndoieşte profund – şi încă de multă vreme – că trăieşte într-o istorie ce are sens. „Nu, n-avem nevoie de o istorie universală".

Eterna reîntoarcere, acel subversiv gând al lui Nietzsche – cosmologic neîntemeiat, dar, din punctul de

vedere al unei morfologii culturale, extrem de prolific –, potenţează o reintrare în actualitate a unor motive cinice pentru ultima oară relevate conştiinţei în epoca împăraţilor romani, ba poate puţin şi în Renaştere. Reapar semnele unei vieţi orientate cumpătat spre plăcere, care s-a împăcat cu cele date. Să ştii să te aştepţi la orice este o cale sigură către înţelepciune. Viaţă indiferentă la istorie; reducţie existenţială; socializare de circumstanţă; ironie *versus* politică; neîncredere *versus* „proiect”. O cultură neopăgână, care nu mai crede într-o viaţă de după moarte, trebuie să o caute înainte de aceasta.

Autodefinirea esenţială dată sieşi de Nietzsche, de multe ori trecută cu vederea, este cea de „cinic”; *graţie ei*, el avea să devină, alături de Marx, gânditorul cel mai influent al secolului. În „cinismul” lui Nietzsche se face observată o schimbare de atitudine referitoare la „felul în care spunem adevărul”: este una dictată de strategie şi tactică, de suspiciune şi descărcare sufletească, de pragmatică şi instrumentalism – toate acestea în concepţia unui eu politic mereu autocentrat, care se topeşte pe dinăuntru şi se precipită în exterior.

Puternicul impuls antiraţionalist manifestat în ţările Occidentului reprezintă reacţia la o stare spirituală în care orice act al gândirii devine strategie; el exprimă repulsia faţă de o anume formă de autoconservare, o evidentă crispare în faţa suflului rece al realităţii în care cunoaşterea este putere, iar puterea – cunoaştere. În timp ce scriu, mă gândesc la cititorii mei, îmi doresc ca anii

dintre ei să simtă aceste lucruri; lor ar putea, cred, să le spună ceva această carte.

Neo-„cinicul” Nietzsche, gânditorul ambivalenţei.

Vechea social-democraţie propovăduia dictonul „Cunoaşterea înseamnă putere” ca pe o reţetă a raţiunii practice. O făcea fără să gândească prea mult. Ţi se comunica astfel că e bine să înveţi ceva şi s-o faci ca lumea, deoarece pe urmă o să-ţi fie mai bine. Credinţa mic-burgheză în şcoală a compus această propoziţie. Această credinţă e astăzi în curs de dezagregare. Numai în cazul tinerilor noştri medici cinici mai poţi observa acel fir roşu ce leagă anii de studiu de standardul de viaţă. Aproape toţi ceilalţi trăiesc sub ameninţarea de a fi învăţat în zadar. Cine nu caută puterea, nu va avea nici ştiinţa şi nici armele ei, iar cine le respinge pe amândouă nu mai este, lăuntric, un cetăţean al acestei civilizaţii. Sunt numeroşi cei care încetează să mai creadă că întâi ar trebui să învăţăm „ceva”, pentru ca mai târziu, cândva, să ne fie mai bine. În ei încolţeşte gândul – care în Antichitate trecea drept certitudine – că întâi trebuie să-ţi fie mai bine pentru ca, apoi, să poţi învăţa cu adevărat. Socializarea prin educaţie, cum se petrece ea la noi, este o îndobitocire apriorică, în urma căreia niciun fel de învăţare nu-ţi mai oferă perspectiva că lucrurile s-ar putea să fie vreodată mai bune. Răsturnarea raportului dintre educaţie şi viaţă pluteşte în aer: sfârşitul credinţei în educaţie, sfârşitul scolasticii europene. Este un lucru care îi nelinişteşte atât pe conservatori, cât şi pe pragmatici, pe voyeurii prăbuşirii, cât şi pe sufletele bine intenţionate. De fapt,

nimeni nu mai crede că lucrurile învăţate astăzi pot rezolva „problemele” de mâine; dar e aproape sigur că le provoacă.

De ce o „Critică a raţiunii cinice”? Cum voi putea eu să mă apăr în faţa reproşurilor de a fi scris o carte groasă în vremuri în care până şi cărţile subţiri sunt considerate un act de impertinenţă? Facem noi diferenţa, cum s-ar cuveni, între prilej, cauză şi motiv?

Prilejul:

Se sărbătoreşte astăzi (în 1981) pentru a doua suta oară apariţia *Criticii raţiunii pure* a lui Immanuel Kant – un moment de importanţă mondială. Arareori întâlneşti o sărbătoare la care lucrurile să decurgă atât de sec. E o aniversare sobră, învăţaţii rămân între ei. Şase sute de kantologi adunaţi în Mainz, o cifră de carnaval, şi doar stive nesfârşite de hârtie. Să ne folosim puţin de fantezie şi să ne închipuim ce s-ar întâmpla dacă sărbătoritul ar apărea în persoană la acest eveniment. Nu sunt oare triste petrecerile la care invitaţii îşi doresc în taină ca sărbătoritul să nu poată veni, fiindcă ei, cei ce se ocupă de el, s-ar simţi ruşinaţi? Cum vom rezista noi ochiului pătrunzător al filosofului?

Cine va fi acela care îşi va călca pe inimă şi îi va face lui Kant o retrospectivă asupra istoriei gândirii de la 1795, anul în care filosoful şi-a publicat lucrarea *Zum ewigen Frieden* (*Pentru o pace eternă*)? Cine ar avea tăria să-l informeze despre situaţia în care se află ideile Luminilor – despre ieşirea omului din „autoimpusa sa încarcerare”?

Cine s-ar dovedi atât de frivol ca să-i explice tezele feuerbacho-marxiste? îmi imaginez însă că minunatul umor al lui Kant ne-ar scoate pe toţi din încurcătură. În fond, a fost un om al celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, vreme în care nici măcar raţionaliştii nu se arătau atât de rigizi precum astăzi unii ce se pretind liberali.

Fără excepţie, toţi cei ce s-au ocupat de Kant au fost atraşi de explicarea secretului fizionomiei sale. Căci regula de aur a lui *mens sana in corpore sano* este, în acest caz, absolut insuficientă. Dacă e adevărat că spiritul îşi caută un corp pe potrivă, atunci, în cazul lui Kant, a fost un spirit care s-a amuzat cu provocarea de ironii fizionomice şi paradoxuri psihosomatice, un spirit care a înghesuit într-un trup mic şi uscăţiv un suflet mare, într-un spate încovoiat – o ţinută dreaptă şi într-o fire de ipohondru – un umor sociabil şi călduros, toate acestea parcă tocmai pentru a-i duce de nas pe viitorii propovăduitori ai genului vital şi atletic.

Enigma fizionomică a lui Kant îşi găseşte cu greu rezolvarea în persoana sa, ci mai degrabă în aşezarea sa spirituală şi senzitiv – spirituală. Secolul Luminilor a împins dialectica dintre înţelegere şi sensibilitate până la cezură. Urmările acestor tensiuni se resimt de-a lungul întregii opere a lui Kant. În limba capodoperelor sale transpare violenţa cu care gândirea tratează – într-o minte de neamţ – senzaţia. Faptul că un poet precum Gottfried Benn – el însuşi marcat de spiritul secolului ştiinţelor naturii – reacţiona împotriva acestei violenţe, mustrându-l

pe filosof că este un „siluitor al spiritului”, probează direcţionarea atacului cinismului modern împotriva unor convingeri altă dată atât de majore, precum totala separare dintre intelect şi simţuri. Robert Musil, un garant al raţionalităţii, chiar şi dincolo de graniţele în care aceasta s-ar simţi în siguranţă, a imortalizat în acest sens o lectură kantiană într-un fragment memorabil al romanului său *Verwirrungen des Zöglings Törleß* (*Rătăcirile elevului Törless*):

„Törless îşi cumpărase chiar de dimineaţă o ediţie de buzunar a cărţii pe care o văzuse la profesorul său şi se folosi de prima recreaţie pentru a începe să o citească. Dar din cauza numeroaselor paranteze şi note de subsol nu înţelegea niciun cuvânt, iar când urmărea frazele cu privirea, conştiincios, avea impresia că o mână bătrână şi osoasă îi deşurubează creierul.

Când, după o jumătate de oră, întrerupse epuizat lectura, nu se afla decât la pagina a doua, iar fruntea îi era brobonită de sudoare.

Apoi strânse însă din dinţi şi mai citi, până la sfârşitul recreaţiei, o pagină.

Seara nici nu se mai putu atinge de carte. Teamă? Dezgust? Nici el nu ştia prea bine. Cu arzătoare claritate îl chinuia un singur lucru, şi anume că profesorul, acest om cu înfăţişare atât de banală, avea cartea la îndemână, în cameră, de parcă ea ar fi constituit pentru el un divertisment zilnic” (pp. 84 – 85)[1].

1 Ed. Canova, Iaşi, 1994, trad, de Cornelia Andriescu, pp. 88-89 (n.t.).

Sublima experienţă relatată în acest episod atrage atenţia asupra a doua lucruri: fascinaţia şi durerea pe care cartea o produce tânărului ei cititor. Nu ascunde oare apropierea ingenuă de gândirea kantiană, în dezavantajul gândirii filosofice, riscul de a supune tânăra conştiinţă unei bruşte şi brutale maturizări? În ce măsură mai poate răspunde o filosofie care deşurubează creierele unei dorinţe fragede de cunoaştere? Se găseşte oare ceea ce vrem să aflăm la capătul şurubului? Însă poate că atunci când vom ajunge la capătul şurubului, vom fi noi înşine atât de răsuciţi, încât vom fi mulţumiţi cu ceea ce vom crede că ştim atunci! Şi ce vrea oare să însemne faptul că oamenii pentru care gândirea kantiană reprezintă „un divertisment zilnic" au o „înfăţişare atât de banală"? Că filosofia nu mai lasă niciun fel de urmă în viaţă şi că ceea ce percepem înseamnă ceva, iar filosofia cu totul altceva?

Descoperim în stilul filosofilor manifestări ale fizionomicului, în care raţiunea şi-a încifrat particularităţi ale fiinţei sale. A fi raţional înseamnă a avea o relaţie specială, rareori fericită cu simţurile. „Fii raţional!" înseamnă, practic, nu te încrede în impulsuri, nu-ţi asculta corpul, învaţă să te stăpâneşti, şi asta începând cu propriaţi sensibilitate. Şi totuşi, sensibilitatea şi intelectul sunt de nedespărţit. Transpiraţia lui Törless după două pagini din *Critica raţiunii pure* conţine tot atâta adevăr cât întregul kantianism. Influenţa reciprocă dintre *physis* şi *logos*, adusă la nivel de reflecţie, constituie filosofia. În viitor, doar un fizionom va putea fi un filosof care nu minte.

Gândirea fizionomică oferă şansa unei ieşiri din lumea minţilor dezbinate şi, de aceea, şi răuvoitoare. A te gândi la o fizionomie filosofică înseamnă, de asemenea, vestirea unei noi critici a raţiunii; nu însă o „teorie estetică”, cum este cazul lui Adorno, ci una a autocunoaşterii în carne şi oase (cu dinţi cu tot).

După cum stau lucrurile astăzi, nu există motive pentru scrieri aniversare, ci mai degrabă pentru aniversări ale scrisului, având ca prilej simpatia pentru autor. „Nu vreau să-ţi vorbesc despre starea lucrurilor. / Vreau să-ţi arăt cam cum se pune problema” (Erich Kästner).

Cauza:

Dacă ceea ce produce critica într-o cultură este indispoziţia, atunci timpurile noastre sunt mai deschise ca oricând criticii. Dar niciodată ca acum impulsul critic nu s-a lăsat cu atâta poftă biruit de tulburări subterane. Opoziţia dintre ceea ce este „de criticat” şi ceea ce „ar trebui criticat” se arată atât de dificilă încât, adeseori, gândirea noastră tinde mai degrabă spre mizantropie decât spre precizie. Nicio facultate a gândirii nu poate ţine pasul cu această problemă. De aici şi abdicarea voluntară a criticii. În indiferenţa faţă de orice problemă zace ultima presimţire acum ar fi dacă toate ar fi la fel. Pentru că dacă totul ar deveni problematic, atunci totul ar fi oarecum identic. Merită să urmăm acest filon, căci duce acolo unde se poate vorbi despre cinism şi „raţiune cinică”.

A vorbi despre cinism înseamnă a pune pe tapet un scandal spiritual şi moral al criticii; el se va încheia cu

trecerea în revistă a tuturor modalităţilor scandalosului. „Critica” înfăptuieşte o mişcare ce-şi trăieşte, în primele ei faze, interesele (pozitive sau negative) faţă de chestiunea în cauză, pentru ca, în final, să lovească în structurile elementare ale conştiinţei morale şi să le pună în cuvinte „dincolo de bine şi de rău”. Vremurile sunt cinice la ambele capete şi din chestiunea acesta a timpurilor trebuie dezvoltată relaţia dintre cinism şi realism. Oare la ce se gândea Oscar Wilde atunci când afirma cu blazare: „Nu sunt cinic pe de-a-ntregul, ani doar experienţă – ceea ce înseamnă cam acelaşi lucru”; sau Cehov, care e sumbru la superlativ: „Niciun fel de cinism nu poate depăşi viaţa”?

Odată cu înaintarea gândirii, ambiguitatea conceptului de critică se pierde; la început înseamnă să pronunţi sentinţe, să le argumentezi, să le verifici şi să le aplici; pe urmă înseamnă o cercetare a temeiurilor constructelor deliberative. Dacă însă e vorba de o „raţiune” cinică, atunci această formulă se ascunde *întâi şi întâi* în spatele ironiei.

Ce-ar mai putea produce *critica*? Ce mai are ea de căutat în vremuri atât de blazate în materie de teorii? Să aflăm întâi răspunsul lui Walter Benjamin:

„Nebuni care deplâng prăbuşirea criticii. Pentru că vremea lor a apus. Critica este o chestiune a distanţei potrivite. Ea se afla la ea acasă într-o lume în care se ajungea la perspective şi prospecte, în care mai era posibil să-ţi asumi un punct de vedere. Obiectele însă au început să preseze mult prea stringent societatea omenească.

«Imparţialitatea», «privirea liberă» sunt minciuni, dacă nu au devenit expresia naivă a lipsei totale de legitimitate…” (*Einbahnstraße* / *Strada cu sens unic*, 1928 – 1969, p. 95).

Într-un sistem care se percepe pe sine ca posibilitate între temniţă şi haos, punctul de reper lipseşte, la fel şi perspectiva de centru al unei critici coercitive.

Într-o lume crescută haotic, într-o pluralitate de perspective, „marile viziuni” asupra întregului fac în realitate obiectul firilor simple, şi nu a celor emancipate şi educate de cele date. Ştiinţa luminării nu poate fi posibilă fără a experimenta efectul provocat de distrugerea gândirii punctului de vedere, fără abandonarea moralelor perspectivist-convenţionaliste; din punct de vedere psihologic, acest lucru are de-a face cu risipirea eului, din punct de vedere literar şi filosofic – cu decăderea criticii.

Dar cum se explică oare faptul că cea mai importantă renaştere a criticii secolului XX se leagă tocmai de numele lui Walter Benjamin, cel care, pe de o parte, a dus până la capăt demonstraţia că vremea criticii a luat sfârşit, iar pe de altă parte, a cochetat, cu efecte nebănuite, cu şcoala *Teoriei Criticei* Este imposibil, spune el, să adoptăm un „punct de vedere”, pentru că obiectele ne presează. Dar dintr-un punct de vedere mai uşor de determinat, anume cel al lipsei punctului de vedere, critica a înfăptuit impresionante progrese. Şi totuşi, despre ce vorbeşte ea? Din ce perspectivă? în numele cui?

În opinia mea, teoria critică a descoperit un eu provizoriu al criticii şi o „poziţie” care îi oferă

perspectivele unei critici credibile în acţiunile sale – o poziţie pe care epistemologia tradiţională nu o ia în calcul. O voi numi durere-apriori. Ea nu constituie baza unei critici elevate şi distanţate, ce atinge marile perspective, ci doar o poziţie aflată într-o extremă proximitate – o micrologie.

Dacă obiectele ne presează cu atâta stringenţă, trebuie să se nască o critică dedicată exprimării acestei stringenţe. Ea nu va fi o chestiune a justei distanţe, ci una a justei proximităţi. Succesul cuvântului „perplexitate” îşi trage seva de aici; sămânţa teoriei critice este cea care reapare în forme noi, chiar şi în rândul acelor oameni care abia dacă au auzit de ea. Despre cei „perplecşi”: n-ar fi amuzant de aflat de unde îşi procură ei modelele critice? Până la urmă, revin la manierismul lui „a-fi-perplex” chiar şi izvoarele uitate.

Dat fiind că suveranitatea creierelor este mereu una falsă, noua critică se pregăteşte să se strecoare din cap în tot corpul. Emanciparea va avea loc de sus în jos – de la nivel de politică a educaţiei, până la psihosomatic. Descoperirea corpului viu ca organ de percepţie a lumii înseamnă a asigura cunoaşterii filosofice a lumii o bază realistă. Acesta este lucrul pe care teoria critică l-a inaugurat, ezitant, adeseori în încifrări estetice, camuflat între tot felul de alte preţiozităţi.

Teoria critică pornea de la premisa că avem, graţie *Weltschmerz*[2]-ului, o cunoaştere apriorică a lumii. Ceea ce

2 Tristeţe metafizică (n.t.).

percepem se ordonează într-un sistem de coordonate psihosomatice ale durerii şi plăcerii. Critica este posibilă atâta timp cât durerea ne spune ceea ce este „adevărat şi fals”. Pentru aceasta, teoria critică pleacă de la presupoziţia oarecum „elitistă” a unei sensibilităţi nedistorsionate. Acest lucru îi certifică atât puterea, cât şi slăbiciunea; îi fundamentează adevărul, dar îi şi limitează aria de legitimitate. În realitate, trebuie să fii în stare de atât de multă senzitivitate de calitate. Ea se hrăneşte din repulsia faţă de mirosul de hoit al normalităţii într-o ţară a capetelor pătrate şi a sufletelor de fier. Pe anumiţi inamici nu ai voie să încerci a-i convinge de adevărul tău; există o elementaritate a „adevărului”, care serveşte drept alibi lipsei de comunicare; acolo unde apelul la raţiune nu se fundamentează pe o autocunoaştere sensibilă, nicio argumentaţie comunicaţional-teoretică nu-şi va face efectul.

În acest punct „sensibil”, teoria critică a avut cele mai mari dificultăţi de comunicare cu batalionul de logicieni din rândul oponenţilor săi. Cu siguranţă că există gânditori ale căror capete şi ale căror structuri nervoase s-au întărit în aşa măsură încât întregul avânt al teoriei critice li se pare lamentabil. Teoria „sensibilă” este ceva suspect. Într-adevăr, întemeietorii conceptului de sensibilitate, Adorno în primul rând, i-au restrâns destul de mult semnificaţia: o presupoziţie, niciodată inteligibilă, a unei sensibilităţii sufleteşti şi a unei educaţii estetice speciale; estetica lor s-a plasat mereu la limita scârbei.

Aproape orice lucru petrecut în lumea „practică” le provoca durere şi nu scăpa de prejudecata brutalităţii. Pentru ei, toate se legau într-o complicitate tainică cu „viaţa neadevărată”, în care „nu există nimic autentic”. Înainte de toate, estetica lor suspecta orice lucru ce aducea a plăcere sau armonie ca fiind iluzie, recidivă sau „falsă” relaxare. Totuşi, ea nu putea omite faptul că începea să simtă reculul exceselor sale. Se simţea mai ales la Adorno. Acea corporalizare a raţiunii, pregătită cu atâta meticulozitate, n-a mai putut fi menţinută în graniţele impuse de iniţiatorii ei. Ceea ce se întâmplă astăzi arată multitudinea de faţete preluate de critică în numele libertăţii trupeşti.

Adorno aparţinea pionierilor unei critici epistemologice înnoite, care ia în considerare aprioricul emoţional. În teoriile sale transpar motive cripto-budiste. Cine suferă fără a se împietri, acela va înţelege; cine poate *auzi* muzica percepe, în acele secunde senine, cealaltă parte a acestei lumi. Certitudinea că realul se citeşte cu suferinţă, răceală şi tărie interioară a marcat intrarea în scenă a acestei filosofii. De fapt, ea n-a crezut într-o schimbare în bine, dar totuşi nu a cedat în faţa tentaţiei blazării şi obişnuirii cu datul. A rămâne sensibil reprezenta o atitudine oarecum utopică – a menţine în alertă speranţa, a crede într-o şansă ce nu ţi se va arăta niciodată; a fi pregătit să o primeşti, nu atât pentru că vine, ci pentru că te apără de cele mai cumplite brutalităţi.

Din punct de vedere politic şi psihic, teoria estetică,

„sensibilă”, se bazează pe o atitudine de reproş faţă de tot ce are *putere*, pe un amalgam format din suferinţă, dispreţ şi furie. Ea se stilizează în faţa oglinzii răului lumesc, a răcelii cetăţeneşti, a principiului dominaţiei, a afacerii murdare şi a motivului profitului. Ceea ce respinge categoric este lumea masculinului. Ea se inspiră dintr-un nu arhaic adresat lumii tatălui, legiuitorilor şi afaceriştilor. Prejudecata sa sună în felul următor: din această lume nu se poate ivi decât o putere a răului îndreptată împotriva a ceea ce este viu. De aici stagnarea teoriei critice. S-a pierdut efectul ofensiv al refuzului de sine. Elementul masochist l-a depăşit pe cel creativ. Impulsul teoriei critice devenea apt pentru a înlătura parantezele negativismului. Ea şi-a găsit adepţi în rândul celor care îi împărtăşeau la modul instinctiv durerea-apriori. Oricum, pentru o generaţie care începea să descopere faptele şi afinităţile părinţilor, numărul lor era mare. Şi graţie numărului lor mare s-a putut vorbi din nou şi în Germania despre un fir roşu, dar extrem de subţire, al culturii politice: o ceartă deschisă cu privire la ceea ce înseamnă viaţă autentică.

Reanimarea marelui impuls depinde de o întoarcere spre sine a unei inteligenţe pornite cândva de aici. În critica sensibilă trebuie dat nume unui resentiment paralizant. Acesta se alimentează dintr-o ură ancestrală împotriva „masculinităţii” şi se manifestă prin afişarea unei atitudini cinice faţă de realitate, faţă de eforturile pozitivismului, atât a celui politic, cât şi a celui ştiinţific. Teoria lui Adorno a luat poziţie împotriva atitudinilor

complice, legate de „crezul practic”. Făcând o echilibristică ce aduce mai degrabă cu ficţiunea, ea a încercat să construiască o ştiinţă care să nu fie putere. Şi-a găsit refugiul în imperiul mamei, în sfera artelor şi nostalgiilor încifrate. „Iconoclasm” – să nu calci niciodată cu tot piciorul. Gândirea defensivă îi caracterizează stilul – încercarea de a apăra un eden interior, unde amintirile fericite s-au întrepătruns cu o utopie a femininului. Într-o scriere timpurie, Adorno îşi dezvăluie, fără reţineri, secretul emoţional-epistemologic. În câteva pagini extrem de lirice, el vorbeşte despre plânsul pe care i-l provoca muzica lui Schubert, despre comuniunea dintre cunoaştere şi lacrimi. Plângem la auzul acestei muzici pentru că nu suntem ca ea, o perfecţiune, care-ţi întoarce privirea spre un citat îndepărtat, spre dulceaţa pierdută a lumii.

Şansa este să gândeşti lucrurile ca pe ceva pierdut, o *frumoasă alteritate*. Nu poate fi vorba despre mai mult decât o intuiţie, de care ne apropiem cu lacrimi în ochi, fără să o atingem. Restul şi-aşa aparţine „vieţii neadevărate”. Domneşte lumea taţilor, în acord permanent cu granitul abstracţiunilor precipitate în sistem. La Adorno, camuflarea masculinului a mers până acolo încât, din numele tatălui său, el a reţinut doar o literă, W. Drumul spre o vale a florilor (*Wiesengrund*) nu trebuia să fie neapărat un drum al buştenilor (*holzweg*).

Odată cu stingerea mişcărilor studenţeşti trăim o acalmie a teoriei. Există, de fapt, mai multă ştiinţă de carte şi nivel cultural ca niciodată; atâta doar că inspiraţiile sunt

obtuze. Optimismul de „atunci” – se vorbea despre interese vitale şi rigori ale teoriei sociale este în foarte mare măsură mort. Lipsită de toate acestea, sociologia dovedeşte dintr-odată cât e de plicticoasă. Pentru lagărul luminist, după falimentul activismului „de stânga”, al terorii şi multiplicării ei în anti-teroare, lumea pare a se învârti în cerc. El încercase să medieze pentru toţi relaţia îndoliată cu istoria germană, dar a sfârşit prin a eşua în propria melancolie. Critica pare să fi devenit mai imposibilă ca oricând, în sensul lui Benjamin. „Starea” critică se întoarce melancolic spre interior, într-un grădinărit filologic, unde se cultivă stânjenei benjaminici, flori pasolinice ale răului şi mătrăgună freudistă.

Critica, în toate sensurile cuvântului, traversează o perioadă tulbure. Au reapărut acele timpuri ale criticii de salon, unde atitudinea este subordonată intereselor profesionale. Criticism cu răspundere limitată, emancipare ca factor al succesului – o atitudine la punctul de intersecţie dintre noile conformisme şi vechile ambiţii. Încă „atunci”, la Tucholsky, se putea simţi o găunoşenie a unei critici, care vrea să-şi exagereze propriile deziluzii. Ea ştie că reuşita nu mai însemnă de mult un efect. Scrie sclipitor, dar nu foloseşte nimănui, şi acest lucru se observă. Din această experienţă, devenită aproape comună, se alimentează cinismele latente ale reprezentanţilor Luminilor de astăzi.

Pasolini a presărat puţin piper în adormita critică de salon, măcar prin faptul că a schiţat un costum plauzibil:

cel al *corsarului* – cu ale sale scrieri piratereşti. Intelectualul ca un corsar – nu-i un vis prea urât. Abia dacă ne-am putut cunoaşte astfel. Un homosexual a dat seninul efeminării criticii. Să zburzi precum Douglas Fairbanks pe tachelajele culturale, cu sabia scoasă, o dată victorios, altă dată învins, aruncat haotic pe oceanele înstrăinării sociale. Loviturile cad în toate părţile. Pentru că e imorală, haina îţi stă moralmente ca turnată. Piratul nu-şi poate asuma puncte de vedere fixe, fiindcă e mereu pe drum, de la un front la celălalt. Poate că exemplul inteligenţei de corsar a lui Pasolini ar putea arunca un plus de lumină asupra unuia mai vechi, cel al lui Brecht – mă refer la tânărul Brecht, Brecht cel furios, şi nu la cel ce avea să creadă că poate profesa de pe galera comunistă.

Demn de salutat în mitul corsarului este elementul ofensiv, îndoielnică ar putea fi doar iluzia că inteligenţa şi-ar putea găsi un temei în răfuiala ca atare. În realitate, Pasolini este un înfrânt, ca şi Adorno. Durerea-apriori – că până şi cele mai simple lucruri ale vieţii devin atât de greu de suportat – e cea care îi orientează critic privirea. Nu există critică mare fără defecte mari. E vorba de răniţii grav ai culturii, care găsesc ceva vindecător în marile încordări de a învârti mai departe roata criticii. Adorno i-a dedicat lui Heinrich Heine un cunoscut studiu, *Die Wunde Heine* (*Rana Heine*). Această rană nu este alta decât cea care chinuie orice critică importantă. Peste tot în marile întreprinderi critice ale modernităţii întâlneşti răni deschise: rana Rousseau, rana Schelling, rana Heine, rana

Marx, rana Kierkegaard, rana Nietzsche, rana Spengler, rana Heidegger, rana Theodor Lessing, rana Freud, rana Adorno. Din eforturile de autovindecare ale marilor răni se nasc criticii, cărora epocile le servesc drept puncte comune ale experienţei de sine.

Nu am ambiţia să contribui şi eu la mărirea acestui preaonorat lazaret al teoriilor critice. E vremea unei noi critici, una a temperamentelor. Acolo unde ştiinţa Luminilor trece drept „ştiinţă tristă", ea produce, împotriva propriei voinţe, o împietrire melancolică. Critica raţiunii cinice se recomandă astfel mai degrabă ca un efort de înveselire, despre care se ştie, încă de la început, că nu e atât muncă, pe cât plăcere.

Motivul:

După cum poate deja s-a constatat, motivaţia este o întreprindere mult prea încâlcită pentru a fi cu totul producătoare de adevăr. Îmi asum răspunderea de a fi judecat ca propunând o soluţie de salvare a „Luminilor", cu a ei tradiţie emancipatoare, şi a teoriei critice; paradoxurile operaţiunilor de salvare vor avea astfel grijă să nu rămână doar la primele impresii.

Dacă ar părea că la început efortul Luminilor se transformă cu necesitate în dezamăgire cinică, foaia se va întoarce curând şi cercetarea cinismului va servi la întemeierea unei sănătoase eliberări de iluzii. Efortul de a lumina a însemnat întotdeauna o dezamăgire în sens pozitiv, şi cu cât el a păşit mai departe, cu atât mai mult s-a apropiat momentul în care raţiunea ne-a cerut să

consimţim. O filosofie în spiritul lui *da* va include şi pe *da la* un Acesta nu este pozitivism cinic şi nici convingere „afirmativă”. Acel *da* la care mă gândesc nu este al unui înfrânt. Dacă găseşti în el o urmă de supunere, atunci e vorba numai de aceea aşteptată de la oamenii luminaţi, supunerea în faţa propriei experienţe.

Nevroza europeană are în vedere fericirea ca scop şi efortul raţional drept cale de a ajunge acolo. Ar trebui să suspendăm această determinare. Trebuie să punem punct nevoii critice pentru mai bine, de dragul binelui de care ne îndepărtăm atât de uşor în timpul marşurilor îndelungate. În mod ironic, ţinta eforturilor critice este eliberarea firească de sine.

Nu cu mult înainte de moartea lui Adorno, în amfiteatrul Universităţii din Frankfurt avea loc o scenă care poate trece drept cheie a analizei cinismului, deja începută aici. În momentul în care filosoful era pe punctul de a-şi începe cursul, o grupă de demonstranţi îl împiedică să urce pe podium. Asemenea fapte nu erau neobişnuite pentru anii 1969. În acest caz însă, ceva te obliga la o privire mai atentă. Printre agitatori se făceau remarcate studentele care, în semn de protest, îşi dezveleau sânii. În faţa gânditorului se afla carnea nudă, exersând „critica”; în faţa omului profund dezamăgit, fără de care probabil că niciunul dintre cei prezenţi n-ar fi aflat vreodată ce-i critica, cinismul era în acţiune. Nu violenţa nudă a fost cea care l-a făcut pe filosof să amuţească, ci violenţa nudităţii[3].

3 Voi reveni în capitolul 5, p. 139.

Dreptatea şi nedreptatea, adevărul şi neadevărul se amestecau fără putinţă de desfacere în această scenă, într-un fel care din păcate e tipic cinismelor. Cinismul mizează pe adevăruri cu aparenţă nudă, care conţin ceva neadevărat în modul în care sunt aduse în faţa ochilor noştri.

Acolo unde echivocurile sunt constitutive unei culturi, acolo unde existenţa într-o societate se face urmând unele constrângeri mincinoase, apare în actul rostirii adevărului un moment de agresivitate, o dezvăluire deloc binevenită. Totuşi, nevoia de a scoate lucrurile la suprafaţă pentru o durată mai mare de timp este mai puternică. Abia nuditatea şi dezvăluirea radicală a lucrurilor ne eliberează de constrângerea unei subordonări infidele. A vrea să ajungi la „adevărul nud" este un motiv al sensibilităţii dezamăgite, care vrea să sfâşie vălul convenţiilor, minciunilor, abstracţiunilor şi discreţiilor, pentru a ajunge *la problemă*. Vreau să urmăresc acest motiv. Un amestec de cinism, sexism, „obiectivitate" şi psihologism defineşte atmosfera suprastructurii apusene – o atmosferă crepusculară, propice cucuvelelor şi filosofiei.

Având la bază nişte iniţiative proprii, nutresc un copilăresc respect faţă de acel lucru care, în sensul grecesc al cuvântului, însemna filosofie – veneraţie de care, de altfel, se face vinovată o tradiţie de familie. Adeseori, bunica mea, fiica unui învăţător de orientare idealistă, se producea în public arătând că ştie cine e Kant, autorul *Criticii raţiunii pure* (*Kritik der reinen Vernunft*),

sau Schopenhauer, cel care a semnat *Lumea ca voinţă şi reprezentare* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Probabil că există în lume multe alte asemenea cărţi magice, pe care nu le putem citi pentru că sunt prea grele, dar pe care trebuie să le admirăm, măcar din afară, ca reprezentând ceva de maximă importanţă.

Să existe oare o filosofie în contact cu care să nu ai impresia că o „mână bătrână şi osoasă" îţi deşurubează creierul din cap? Dezideratul pe care îl urmez eu este acela de a vedea arborele năzuitor al filosofiei înflorind încă o dată – într-o eflorescenţă neumbrită de dezamăgire şi presărată cu bizare flori ale gândului, licărind roşii, albastre, albe, în culorile începuturilor, în lumina zorilor greceşti – pe când *theoria* începea să existe şi pe când, brusc şi incredibil, ca orice clarviziune, şi-a găsit înţelesul propriei limbi. Suntem oare, din punct de vedere cultural, atât de bătrâni ca să putem repeta astfel de experienţe?

Cititorul este invitat să ia loc pentru o vreme sub acest arbore care, în realitate, nu poate exista. Îi promit să nu-i promit nimic; înainte de toate, nu valori noi. Critica raţiunii cinice intenţionează – ca să citǎm caracteristica descoperită de Heinrich Heine comediei aristofanice – să ţină urma „profundei idei de distrugere a lumii", pe care se bazează Ştiinţa Veselă – „şi care se înalţă în interiorul ei cu mare repeziciune precum un arbore ironic fantastic, ornat cu gânduri înflorite, cuiburi cântătoare de privighetori şi maimuţe căţărătoare" (*Die Bäder von Lucca* / *Băile din*

Lucca)[4]

München, vara 1981

4 Heinrich Heine, Sämtliche Schriften (Scrieri complete), editate de Klaus Briegleb, München, 1969, vol. II, p. 466.

Partea întâi
REVIZUIRI

Cinci meditaţii preliminare

1. Cinismul – amurgul falsei conştiinţe

„Timpurile sunt dure, dar moderne".
Proverb italian

„Totuşi nu se mai credea că în spatele tuturor s-ar afla cineva. Totul se învârtea, mereu şi mereu, în jurul propriei axe. Interesele se schimbau din oră în oră. Nu mai exista un scop… Conducătorii îşi pierduseră capul. Erau devitalizaţi şi senilizaţi până la prăbuşire… Orice cetăţean putea observa că lucrurile nu mai merg cum trebuie… Părea să mai existe o singură soluţie pentru evitarea catastrofei…"

Franz Jung, *Die Eroberung der Maschinen* (*Cucerirea maşinilor*), 1921

Disconfortul în cultură a dobândit o nouă calitate: se arată în haina unui cinism universal şi difuz. În faţa lui stă neputincioasă critica ideologică tradiţională. Ea nu poate descoperi modalitatea de a face să pătrundă lumina într-o conştiinţă cinică trează. Cinismul modern se recomandă ca fiind acea stare a conştiinţei care urmează ideologiilor naive şi emancipării lor. În el îşi găseşte cauza adevărată

eclatanta epuizare a criticii ideologice. Ea a rămas mai naivă decât conştiinţa pe care voia să o demaşte; în brava ei raţionalitate, n-a participat la transformarea conştiinţei moderne într-un realism viclean şi proteic. Lista formelor falsei conştiinţe – minciună, eroare, ideologie – este incompletă; mentalitatea actuală constrânge la adăugarea unei a patra structuri: fenomenele cinice. Pentru a putea vorbi despre cinism, trebuie să încerci să pătrunzi în vechiul edificiu al criticii ideologice pe o uşă nouă.

Să desemnezi cinismul drept un fenomen universal şi difuz atentează la uzul comun al limbii; într-o reprezentare comună, cinismul nu pare deloc difuz, ci marcant, nu universal, ci izolat şi extrem de individual. Neobişnuitele cuvinte care îl însoţesc evidenţiază în parte noua sa înfăţişare, care-l face atât exploziv, cât şi inatacabil.

Antichitatea îl cunoaşte pe cinic (*kynikos*) ca pe o cucuvea solitară, un moralist încăpăţânat şi provocator. Diogene, cu butoiul său, trece drept prototip. În galeria figurilor istorice, el ocupă locul unui zeflemist producător de distanţe, un individualist acid şi răuvoitor, pretinzând că n-are nevoie de nimeni; e şi neiubit, fiindcă se ştie că nu va lăsa pe nimeni să scape nevătămat de efectele privirii sale demascatoare până la absolut. Ca origine socială, el este o figură urbană, vieţuind în angrenajul metropolei antice. L-am putea desemna ca fiind cea mai timpurie expresie a inteligenţei declasate sau plebee. Reacţia sa „cinică” împotriva aroganţei şi tabuurilor civilizaţiei superioare presupune cu necesitate oraşul, cu toate

luminile şi umbrele sale. Abia în acest context, ca profil negativ al ei, figura cinică se poate cristaliza, la presiunea vorbăriei publice şi a umorilor universale, în formele cele mai pregnante. Căci numai oraşul îl poate primi pe lista originalilor pe cinicul care îi întoarce ostentativ spatele, în spiritul simpatiei pentru individualităţile urbane marcante.

Cinismul de ultimă oră se hrăneşte atât din solul culturii orăşeneşti, cât şi din ambrozia vieţii de curte. Ambele constituie sursele unui realism înrăit, din care oamenii îşi împărtăşesc surâsul diform al imoralităţii publice. Minţile ascuţite şi obişnuite cu cele lumeşti de peste tot acumulează o ştiinţă mondenă, care se mişcă cu graţie între realităţi nude şi faţade convenţionale. Pornind de jos, din rândurile inteligenţei urbane declasate, şi până sus, la elită, la conştiinţa omului de stat, de peste tot se transmit semnale ce pătrund în gândirea serioasă, semnalele unui radical scepticism privitor la etică şi la convenţiile sociale; toată lumea pare să creadă, într-o oarecare măsură, că acestor reguli universale nu li se supun decât nătărăii, iar luminaţii îi privesc cu un zâmbet şmecher şi seducător. Mai exact, acest zâmbet aparţine puternicilor zilei; modul de manifestare a acelor *kynikos* plebei este râsul satiric. În marele spaţiu al luminării cinice, extremele se întâlnesc: Till Buhoglindă[5] cu Richelieu, Machiavelli cu nepotul lui Rameau, gălăgioşii condottieri ai Renaşterii cu cinicii eleganţi ai rococoului, antreprenorii lipsiţi de scrupule cu cei care renunţă

5 Personaj de mare popularitate în literatura populară germană, în tradiţia saltimbancilor (n.t.).

deziluzionaţi, strategii indiferenţi ai sistemului cu refuzaţii lipsiţi de idealuri.

Din momentul în care, sub imperativul fondării viziunii sale despre lume în exclusivitate pe *realism*, societatea burgheză a început să coboare podul ce desparte ştiinţa celor de sus de ştiinţa celor de jos, extremele se risipesc una în alta. Astăzi, cinicul apare ca un tip al masei: un caracter social comun al suprastructurii înalte. E un om al mulţimii nu numai pentru că civilizaţia industrială avansată produce ca fenomen de masă pe solitarul înăcrit, ci şi pentru că oraşele înseşi au devenit nişte mogâldeţe difuze, cărora le-a pierit puterea de a produce *public characters* unanim acceptate. Presiunea individualizării a dat înapoi în ambientul orăşenesc şi mediatic. Astfel, cinicul modern, aşa cum există el în număr mare în Germania, începând cu primul război mondial, nu mai este un original. Dar, niciodată ca până acum, n-a lăsat impresia că ar fi un produs industrial. Cinicul de masă modern îşi pierde agresivitatea individuală, oferindu-şi în schimb riscul expunerii publice. A renunţat de mult să atragă asupra sa, prin originalitate, atenţia şi bătaia de joc ale celorlalţi. Omul cu „privirea limpede şi răutăcioasă” s-a cufundat în mulţime; abia anonimitatea devine marele spaţiu al excepţionalităţii cinicului. Cinicul modern este un asocial integrat, care poate fi identificat, în materie de inconştientă lipsă de iluzii, cu orice hippy. În chiar proprii săi ochi, privirea lui limpede şi răutăcioasă va părea un defect personal sau o

marotă amorală pentru care trebuie să răspundă numai în particular. Instinctiv, el nu poate să pună în legătură felul său de a fi cu răutatea; ceea ce observă el este doar împărtăşirea unui punct de vedere comun şi realist. E vorba de o formă de a privi lucrurile general răspândită în rândul oamenilor luminaţi: nu trebuie să fie ei cei mai proşti. Există aici chiar ceva sănătos – pentru care vorbeşte în general voinţa de autoconservare. E vorba despre atitudinea unor oameni care vor să se convingă că vremurile naivităţii au trecut.

Psihologic, cinicul lasă contemporaneităţii impresia unui caz-limită de melancolie, care poate să-şi ţină sub control simptomele depresive, rămânând astfel într-o bună măsură apt de muncă. Da, pe aici se ajunge cu adevărat la cinismul modern: ghidându-ne după capacitatea de muncă a reprezentanţilor săi – în ciuda tuturor lucrurilor, după toate cele, tocmai de aceea. Poziţiile-cheie ale societăţii au fost cucerite deja de cinismul difuz: guvernele, parlamentele, consiliile de administraţie, cabinetele de director ale întreprinderilor, *lectoratele*, cabinetele medicale particulare, facultăţile, cancelariile şi redacţiile. O anume amărăciune elegantă le marchează activitatea. Căci cinicii nu sunt nişte nătărăi; ei privesc neîntrerupt la nimicul spre care converg toate cele. Aparatul lor sufletesc este între timp suficient de elastic pentru a-şi clădi în interior, ca factor al supravieţuirii, îndoiala de durată faţă de activitatea proprie. Ei ştiu foarte bine ce fac; şi fac tot ce fac pentru că, pe termen scurt, necesitatea imediată şi

impulsul de conservare le vorbesc pe aceeaşi limbă şi le spun că aşa trebuie să fie. Alţii ar face-o oricum, poate în circumstanţe mult mai agravante. Astfel, noul cinism integrat are adeseori impresia că se sacrifică sau că trebuie să facă sacrificii. În spatele faţadei ireproşabile a unei participări potente, el ascunde o mare cantitate de nefericire şi lacrimi, ambele uşor de stârnit. Aici e ceva din nostalgia după „o inocenţă pierdută” – nostalgia după o mai bună cunoaştere a lucrurilor, împotriva căreia lucrează toate muncile şi activităţile.

Din cele de mai sus obţinem prima definiţie a cinismului: cinismul este *falsa conştiinţă luminată*[6]. Este conştiinţa nefericită modernizată, pentru care Luminile au lucrat deopotrivă cu şi fără succes. Ea şi-a înţeles emanciparea, dar nu a pus-o niciodată în practică – şi nici nu va putea vreodată. Mizeră şi bine situată în acelaşi timp, această conştiinţă nu mai resimte în niciun fel critica ideologică; falsitatea ei şi-a însuşit o elasticitate reflexivă.

„Falsa conştiinţă luminată”: a alege o asemenea formulare înseamnă a da o lovitură tradiţiei Luminilor. Ea însăşi reprezintă un cinism în stare cristalină şi, cu toate acestea, ridică pretenţii de adecvare la realitate; eseul de faţă îi dezvoltă conţinutul şi necesitatea. Din punct de vedere logic, e vorba de un paradox, căci cum ar putea fi o conştiinţă luminată şi falsă în acelaşi timp? Tocmai despre asta va fi vorba.

---

6 Prima „suspendare” a acestei definiţii se găseşte în a cincea meditaţie preliminară; a doua se află în „Secţiunea fenomenologică” (vol. II).

Acţiunea în dauna unei mai bune cunoaşteri este poziţia generală a suprastructurii astăzi; ea se recomandă ca fiind lipsită de iluzii, dar în acelaşi timp trasă în jos de „puterea obiectelor”. Astfel, în realitate, va fi luat drept luptă ceea ce în logică este desemnat prin paradox şi în literatură prin spirit; astfel se formează o nouă poziţie a conştiinţei în faţa „obiectivităţii”.

„Falsa conştiinţă luminată”: această formulare nu se vrea înţeleasă ca determinare episodică, ci ca sedimentare sistematică şi model diagnostic. Astfel, ea angajează la o revizuire a Luminilor; prin ea trebuie să se scoată la iveală relaţia Luminilor cu ceea ce tradiţia numeşte „falsă conştiinţă”; mai mult, prin ea trebuie să se regândească drumul Luminilor şi travaliul criticii ideologice, pe parcursul căruia e posibil ca această „falsă conştiinţă” să resoarbă Luminile. Dacă eseul nostru şi-ar fi propus o perspectivă istorică, atunci ea ar fi fost aceea a descrierii modernizării falsei conştiinţe. Dar intenţia de a descrie în ansamblu nu este una istorică, ci fizionomică: e vorba de structura unei false conştiinţe percepute reflexiv. Totuşi, aş vrea să arăt că această structură nu poate fi înţeleasă în afara localizării într-o istorie politică a meditaţiilor[7] polemice.

Fără sarcasm nu se poate crea o relaţie sănătoasă a Luminilor contemporane cu propria lor istorie. Avem doar posibilitatea alegerii între un pesimism „loial”, îndatorat începuturilor şi care aminteşte de decadenţă, şi o voioasă

7 Compară cele şase cinisme cardinale ale "Secţiunii fenomenologice" (vol. II).

indolenţă în continuarea treburilor iniţiale.

După felul în care stau lucrurile, în Lumini nu mai există încredere decât în neîncredere. Asta se explică, în parte, prin ipostaza de urmaş, care priveşte înapoi spre vremurile „istorice” şi devine necesarmente mai sceptic la rezultate. Faptul de a fi urmaş produce un anume „cinism al poziţiei” – lucru ştiut din poveştile moştenirilor de capital familiale. Dar poziţia retrospectivă singură nu explică tonul special al cinismului modern. Dezolarea în faţa Luminilor nu constituie doar un semn al faptului că epigonii au voie, ba chiar trebuie să fie mai critici decât întemeietorii. Particularitatea cinismului modern e de natură principială – o stare a unei conştiinţe bolnave de iluminare, care, trecută prin experienţa istoriei, îşi interzice optimisme ieftine. Valori noi? Nu, mulţumesc. În urma speranţelor îndărătnice se întinde lipsa de elan a egoismelor. Împreună cu noul cinism îşi face simţită prezenţa o negativitate emancipată, care nu-ţi oferă prea multe speranţe, eventual, un pic de ironie şi milă.

În ultimă instanţă, este vorba despre graniţele sociale şi existenţiale ale Luminilor. Cerinţele supravieţuirii şi dorinţei de afirmare au compromis conştiinţa luminată. Aceasta este îmbolnăvită de obligaţia de a întreţine relaţii de care se îndoieşte, de efortul de a se pune în regulă cu ele; şi, în final, de perpetuarea lor.

Pentru a supravieţui, trebuie să urmăm şcoala realităţii. Exact. Limba celor bine intenţionaţi numeşte asta maturizare. Şi există un adevăr aici. Dar nu unul

complet. În permanenţă puţin neliniştită şi excitabilă, conştiinţa complice priveşte în jurul său după naivităţi pierdute, către care nu mai există cale înapoi, deoarece conştientizările sunt ireversibile.

Gottfried Benn, unul dintre proeminenţii purtători de cuvânt ai structurii cinice moderne, a dat formularea secolului în materie de cinism – lucidă şi neruşinată: „Nătărău şi cu loc de muncă, acesta e norocul”. Abia inversarea propoziţiei scoate la iveală întregul ei înţeles: inteligent şi totuşi la muncă – asta înseamnă conştiinţă nefericită modernizată şi bolnavă de lumânare. „Proastă” şi naivă ea nu mai poate redeveni, şi nici inocenţa nu mai poate fi recuperată. Ea persistă să creadă în greutatea unor relaţii impuse ei de instinctul de conservare. Fie cum o fi. La un venit de două mii de mărci net pe lună începe silenţios să funcţioneze antiluminismul; el se bazează pe faptul că trebuie să se pună la punct în particular cu conştiinţa sa nefericită sau să ridice deasupra ei „engagements”.

Noul cinism, tocmai pentru că este experimentat ca o stare particulară, care absoarbe condiţia lumii, nu-şi mai face cunoscută prezenţa cu vehemenţa corespunzătoare conceptului. Discreţia – cum vom vedea în continuare[8], un cuvânt-cheie al înstrăinării şarmant formulate – îl înconjoară întru totul. Adaptarea conştientă a renunţat la o mai bună cunoaştere a „constrângerilor”, conştiinţa nu mai găseşte niciun prilej să iasă ofensiv şi spectaculos în faţă.

8 Vezi a doua critică, a religiei, pp. 49-53.

Există o nuditate care nu mai produce efecte demascatoare, care nu mai generează „realităţi nude” şi pe fondul căreia s-ar putea exhiba un realism voios. Pactul neocinic cu datul are un aer oarecum jalnic, nimic însă din nuditatea suverană. De aceea, metodologic, nici nu e uşor să faci acest cinism difuz şi cu contururi slabe să vorbească. El s-a retras într-o emancipare tristă, care îşi interiorizează ştiinţa devenită inofensivă ca pe un păcat. Marile parade ofensive ale obrăzniciei cinice au devenit tot mai rare; le-a luat locul disconfortul; pentru sarcasme nu se mai găseşte energie. Gehlen a spus că astăzi, nici măcar englezul nu mai poate fi muşcător, deoarece proviziile de nemulţumire i s-au epuizat şi a început să-şi mănânce din propria carne. Supărarea care urmează atacului face ca gura să nu ţi se mai deschidă suficient de larg pentru ca să poţi aduce un beneficiu Luminilor.

Este unul dintre motivele pentru care, în cea de-a doua parte a acestei cărţi, va fi scos la lumină excesiv de mult „material cinic” din perioada Republicii de la Weimar – atâta timp cât în centrul atenţiei nu se află alte documente mai vechi. În secţiunea istorică intitulată „Simptomul Weimar”, întreprind o încercare de fizionomie a epocii. Este vorba de caracteristica unui deceniu al cărui prim urmaş a fost fascismul, iar al doilea suntem noi, cei de astăzi.

A vorbi despre Republica de la Weimar mai înseamnă încă a te amesteca în autocunoaşterea socială. Din motive ce pot fi indicate, cultura Republicii de la Weimar a fost

înclinată, mai mult ca oricare alta anterioară ei, spre cinism; ea a scos la iveală un prinos de cinisme, strălucitor articulate, care pot servi şi astăzi drept exemple. Ea recepţionează durerea modernizării cu mai mare intensitate decât orice altă contemporaneitate a sa şi îşi exprimă deziluzia cu tot atât de multă răceală şi aciditate. Descoperim aici expresii specifice ale conştiinţei nefericite moderne – de o arzătoare actualitate şi în zilele noastre, poate abia acum comprehensibile în toată valabilitatea lor generală.

O critică a raţiunii cinice ar rămâne un joc academic cu mărgelele de sticlă dacă nu ar urmări corespondenţa dintre problema supravieţuirii şi cea a primejdiei fasciste. În realitate, „chestiunea supravieţuirii", a conservării şi autoafirmării, la care toate cinismele propun răspunsuri, atinge problema esenţială a apărării ideii de convieţuire şi a planificării viitorului statelor naţionale moderne. Pornind din mai multe locuri deodată, intenţionez să descopăr poziţia logică a fascismului german în cadrul echivocurilor cinismului reflexiv modern. Ceea ce se poate spune cu claritate este că în cadrul acestuia converg dinamicile tipic moderne produse de fricile psihoculturale ale dezagregării, de autoafirmarea regresivă şi neo-obiectivista răceală a raţiunii, alături de un cinism de cazarmă impus din moşi-strămoşi ce se bucură pe tărâm german – şi mai ulm prusac – de o impresionantă şi adânc înrădăcinată tradiţie.

Poate că aceste consideraţii cu privire la cinism ca a patra figura a falsei conştiinţe pot folosi la depăşirea acelei

tăceri specifice criticii autentic filosofice faţă de aşa-numita ideologie fascistă. „Fascismului teoretic” filosofia nu-i poate opune ca „domeniu” o teză proprie, pentru că acesta, în principiu, îi apare ca fiind sub nivelul oricărei forme de critică. Declararea fascismului drept nihilism (Rauschning ş.a.) sau produs al „gândirii totalitare” rămâne prea generală şi imprecisă S-a tot evidenţiat caracterul „neautentic” şi eterogen al ideologiei fasciste, şi ceea ce a încercat ea să exprime prin propoziţiile sale afirmative a fost supus unei critici radicale de către ştiinţele singulare – psihologie, Politologie, sociologie, istoriografie. „Nici măcar o dată” exprimările programatice ale fascismului nu au fost considerate de către filosofie o ideologie substanţială şi demnă de luat în serios, cu care o critică reflexivă şi-ar face cu adevărat de lucru. Însă aici se află punctul slab al criticii. Ea rămâne fixată pe „oponenţi serioşi” şi, datoare acestei poziţii, îşi uită sarcina de a se ocupa şi de modelele ideologice ale sistemelor incerte şi „neserioase”. Critica n-a putut face faţă nici până astăzi melanjului modern de opinie şi cinism. Dar pentru că întrebările privind autoconservarea socială şi individuală se discută tocmai la acest nivel, există motive întemeiate de a fi preocupaţi de compoziţia lor. Trebuie să tratăm întrebările privind supravieţuirea în aceeaşi manieră ca şi pe cele despre autodistrugere. Aici pare să acţioneze aceeaşi logică a retractării morale. O numesc logică a „structurii cinice”, adică negarea de sine a eticii culturii superioare. Lămurirea ei va face mai clară

ceea ce s-ar numi opţiunea vieţii.

2. Luminile ca dialog – critica ideologică în calitate de continuare, cu alte mijloace, a dialogului eşuat

Cine vorbeşte despre cinism, readuce în atenţie limitele Luminilor. Din acest punct de vedere, a te preocupa de mărcile cinismului weimarian – de dragul elucidării problemei – este un început promiţător, chiar şi pentru o filosofie a istoriei. Republica de la Weimar reprezintă un moment special în istoria germană, nu numai ca produs al dezvoltării tărăgănate «a statului naţional – puternic împovărat de moştenirea wilhelmiană a spiritului unui stat cinic neliberal –, ci şi ca exemplu al unei „lumânări nereuşite".

S-a prezentat în mai multe rânduri de ce şi în ce mod primii militanţi ai Luminilor republicane nu puteau fi, la acea vreme, altceva decât âo" bine intenţionată şi disperată minoritate de reprezentanţi ai raţiunii în faţa unor forţe oponente de neînfrânt: curente masive antiluministe şi antiintelectuale; o falangă de ideologii antidemocratice şi autoritariste, care au beneficiat de organizare publicistică mai mult decât eficientă; un naţionalism agresiv cu trăsături revanşarde; un inexplicabil talmeş-balmeş compus din conservatorisme încăpăţânate, biedermeier agonic, microreligii mesianice, orientări politice apocaliptice, alături de atitudini de respingere – atât realiste, cât şi psihopatice – ale îndrăznelilor unei modernităţi disconfortante. Rănile

războiului au continuat să se infecteze în criza gestantă; mai departe năpădea nietzscheanismul, cel mai marcant stil de a gândi amărăciunea germano-nazistă; în acelaşi timp, el constituia exersarea unei atitudini angajate, arogante, „protestante” faţă de o „realitate rea”. În climatul unei crescânde iritări, alimentată de criză, ia naştere o tribulaţie psihopolitică împletind frica de viitor cu resentimentul, pseudorealismele labile şi provizoratele sufleteşti. Dacă există o epocă ce necesită o psihopatologie istorică, atunci ea este perioada de un deceniu şi jumătate dintre prăbuşirea Imperiului şi instalarea naţionalismului.

Trebuie ţinut cont însă de context: cine voia să practice Luminile într-o astfel de societate, adopta o poziţie perdantă. Forţele Luminilor erau, din nenumărate motive, prea slabe. Luminile n-au putut încheia niciodată o uniune eficientă cu masele, iar democraţia n-a reprezentat niciodată un ideal social pentru monopolurile industriale şi asociaţiile lor. Cum ar fi putut?

Evident că Luminile vor fi înfrânte de forţele contrare lor. Însă ar fi fals să relevăm această chestiune doar în termenii unei aritmetici a puterii. Căci se poate constata imediat o diviziune a tacticilor oponenţei într-o rezistenţă *calitativă* şi o conştiinţă inamică. Aceasta din urmă se apără cu furie împotriva invitaţiei la dialog, împotriva „dezagregantei” discuţii despre adevăr; discuţia însăşi devine obiect al resentimentului, deoarece prin ea, opiniile, valorile şi formele tradiţionale ale afirmării penetrează o zonă incertă. Lămurirea acestei rezistenţe pe

tărâm ideologic a devenit unul dintre motivele centrale ale Luminilor.

Sigur că nu numai în modernitate au de-a face Luminile cu o conştiinţă inamică, baricadându-se tot mai mult pe poziţii antiluministe. În principiu, există o tradiţie care se întinde până în epoca Inchiziţiei. Dacă într adevăr cunoaşterea înseamnă putere, aşa cum propovăduia mişcarea muncitorească, atunci la fel de adevărat este că nu orice cunoaştere e întâmpinată cu bunăvoinţă. Fiindcă nicăieri nu se poate ajunge la adevăruri profunde fără luptă. Şi pentru că fiecare cunoaştere trebuie să-şi aleagă locul în cadrul unei structuri de forţe pro şi contra, mijloacele de legitimare a adevărului încep să devină mai importante decât cunoştinţele în sine. În modernitate, Luminile se înfăţişează ca un complex tactic. Pretenţia universalităţii raţionalului le trage în viitoarea politicii, pedagogiei şi propagandei. Prin acestea, Luminile ocupă cu bună ştiinţă locul realismului sec al unor ştiinţe mai vechi ale înţelepciunii, pentru care nu exista îndoială cu privire la faptul că în cele mai multe cazuri, o masă de oameni este iraţională. Elitismul modern trebuie să-şi descopere o încifrare democratică.

Nu ne-am propus aici să întreprindem o istorie a întunecării Luminilor. Ştim că în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea ele au întâmpinat numeroase opoziţii, ofensive, în ciuda faptului că, pe moment, au înţeles să-şi trateze productiv şi progresiv propriile eforturi şi planuri cu fermentul îndoielii de sine. În faţa tuturor dificultăţilor şi

rezistenţelor aşezate în calea progresului pe care îl reprezentau, ele trebuiau încă să creadă că legea devenirii se află de partea lor. Mari nume ale vremii stau în dreptul unor mari cuceriri: Watt, Pasteur, Koch, Siemens. Eforturile lor pot fi respinse cu mizantropie, dar asta ar dovedi mai degrabă dictatură a dispoziţiei decât o manifestare a spiritului dreptăţii. Presa, calea ferată, ajutorul social, penicilina – cine ar putea susţine că aceste redutabile înnoiri nu se află în „grădina oamenilor”? Totuşi, de când cu grozăviile „tehnice” ale secolului XX, de la Verdun la Gulag, de la Auschwitz la Hiroshi nu, amintirea tuturor optimismelor conduce la sarcasm. Iar catastrofele încă neproduse, care par să şuşotească nerăbdătoare în anticamera istoriei, accentuează îndoielile de orice fel cu privire la civilizaţie. Ultima parte a secolului XX stă pe creasta unui val al fluturismului negativ. „Am luat în calcul tot ce poate fi mai rău”, zic unii – rămâne doar ca lucrurile „să se întâmple”.

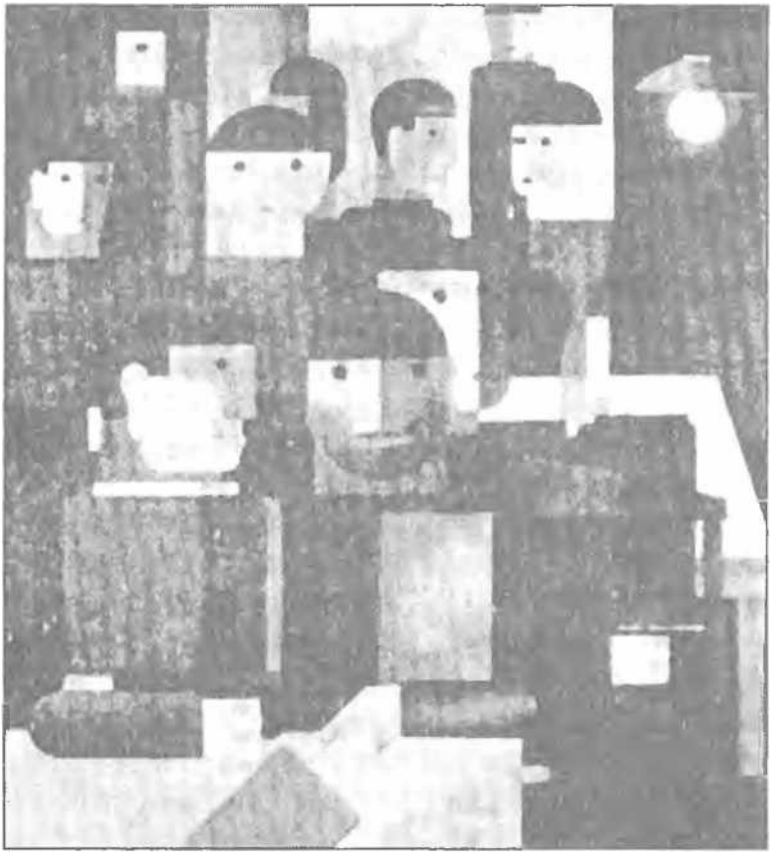
Aş dori, înainte de toate, să restrâng tema *Luminilor frustrate* la un singur punct: problema privind mijloacele de putere ale Luminilor faţă în faţă cu o conştiinţă inamică. A întreba de „mijloacele puterii” constituie – în mare măsură – o operaţie incorectă, deoarece emanciparea lumini stă are loc, în mod considerabil, în urma unui consimţământ liber. Ea este acea „învăţătură” care nu vrea să-şi datoreze desăvârşirea unei presiuni extra-raţionale. Unul dintre polii ei este raţiunea, iar celălalt – discuţia liberă a celor preocupaţi de raţiune. Nucleul ei

metodologic şi, în acelaşi timp, idealul ei moral îl reprezintă *liberul* consens. Prin aceasta se înţelege că o conştiinţă adversă nu-şi va schimba poziţia decât sub influenţa unor argumente raţionale.

E vorba de un sublim gest pacifist: confruntată cu argumente temeinice, gândirea se retrage de pe poziţiile pe care, de drept, nu le mai ocupă. Astfel, se observă că dialogul luminist poartă în sine, dacă putem spune aşa, un scenariu primar utopic, o idilă epistemologică pacifistă, o frumoasă şi academică viziune asupra lumii: o discuţie liberă lipsită de constrângeri, ai cărei protagonişti nu sunt interesaţi decât de cunoaştere. În acest paradis poposesc indivizi nepărtinitori, nesubjugaţi de propria lor conştiinţă, nedeterminaţi de legăturile lor sociale, care participă la un dialog orientat spre adevăr sub o legislaţie a raţiunii. Adevărul, ce se vrea răspândit de reprezentanţii Luminilor, izvorăşte dintr-o aderare – neinfluenţată de voinţa de putere – la raţionamentul mai solid. Acest pas al acceptării unui nou gând este înfăptuit imediat, este un pas făcut pentru sine, prin sacrificarea unei opinii anterioare.

Procesul de lumânare are deci două etape: aderarea la un punct de vedere mai bine întemeiat şi desprinderea de opinia proprie. Se produc astfel două sentimente, opuse, şi apoi o trecere de la unul la celălalt: o împlinire şi o durere. Utopia dialogului critic însufleţit de dragoste prevede această tranziţie. Durerea devine suportabilă în conştiinţă prin faptul că reprezintă un tribut – liber acordat, colegial – al lui a fi împreună. „Perdantul” se

poate considera adevăratul câştigător. Astfel, în esenţă, discuţia luminatoare nu este altceva decât o productivă amalgamare a opiniilor şi un dialog scrutător între persoane ce se supun unei reguli pacifice apriori, pentru că din această întâlnire ele nu pot ieşi decât învingătoare, în cunoaştere, în solidaritate. De aceea, despărţirea de opinia anterioară este considerată ca fiind surmontabilă.



Franz Wilhelm Seiwert, *Discuţie*, 1926.

Cum am mai spus, o idilă academică şi, în acelaşi timp, ideea călăuzitoare a oricărei voinţe de lumânare, care nu vrea să renunţe la conciliere. Faptul că realitatea se va dovedi cu totul alta nu va surprinde pe nimeni. În confruntările Luminilor cu puncte de vedere opuse va fi vorba despre orice altceva în afară de adevăr: poziţii – cheie în cadrul puterii, interese de clasă, afecte, grade universitare, defensive ale „identităţii”. Aceste interese tensionează atât de puternic dialogul luminist, încât mai potrivit ar fi să vorbim despre un război al conştiinţelor decât despre un dialog prietenesc. Oponenţii nu se pun sub protecţia unei înţelegeri prealabile de neagresiune – sau, mai degrabă, a uneia care să reglementeze modalitatea de excludere, de anihilare a celuilalt; ei nu sunt liberi în relaţia lor cu acele forţe care le determină conştiinţa să vorbească într-un anume fel şi nu în altul.

Dar faţă în faţă cu aceste pregnante realităţi, modelul luminist al dialogului se dovedeşte a fi unul conştient nerealist. El conferă doar validitate parţială arhipragmaticei judecăţi: *primum vivere*, *deinde philosophari*; astfel, se acceptă totuşi că există situaţii în care „filosofarea” este unicul lucru de folos în viaţă pe termen lung.

Este foarte la îndemână să râzi de „antirealismul metodic” al ideii de dialog, iar o parte a acestei cărţi chiar încearcă să pună la locul său fiecare hohot de râs legat de vreun idealism nebunesc. Dar, după ce vom fi trecut pe răboj toate argumentele contra, ne vom întoarce la acest

început cu o conştiinţă trecută prin toate infernurile realismului. A menţine în viaţă ficţiunea curativă a dialogului liber constituie o ultimă sarcină a filosofiei.

Fireşte, Luminile însele sunt primele care-şi dau seama că nu o pot „scoate la capăt" doar cu dialogul raţional şi verbal. Nimeni nu poate resimţi mai acut decât ele lâncezeala, premisele aberante de viaţă, surpările sau scindările dialogului. La începuturile criticii ideologice se află chiar uimirea în faţa problemelor de auz ale oponentului – uimire care cedează imediat în faţa unei treziri realiste. Cine nu vrea să audă, îl lasă pe celălalt să simtă asta. Luminilor li se aduce astfel aminte cât de repede te poate duce exprimarea deschisă în lagăr sau la puşcărie. *Puterile dominante*[9] nu se lasă uşor convinse să accepte dialogul şi nu se aşază liber la masa tratativelor cu

9 De-a lungul acestei cărţi voi desemna o putere dominantă ca o putere asupra ceva, pentru a exprima faptul că această putere nu există ca putere singură, ci „călăreşte", cum s-ar spune, o antiputere, care i se opune. într-o teorie realistă a puterii, omnipotenţa şi neputinţa apar numai ca idei cvasi-„mate- matice" ale puterii, ca un infinit mare şi un infinit mic al puterii. Omnipotenţa şi neputinţa nu-şi pot sta împotrivă, pe cînd puterea dominantă (Puterea) şi antiputere a, da. Ceea ce e „aici", „există", are putere, un cuantum pozitiv de energie care se centrează în anume corpuri şi se prelungeşte în uneltele şi armele lui. De aceea logica lui totul-sau-nimic se dovedeşte periculoasă pe tărîmul politicii, chiar foarte periculoasă. în spusele lui Siéyès : „Ce este starea a treia ? Nimic. Ce vrea ea să devină ? Totul" se înfăptuieşte o onorantă autostilizare a antiputerii, o falsă logicizare a luptei politice, prin care partea ar vrea să devină întreg. Păstrînd sensul, logica lui totul-sau- -nimic s-a reluat în marxism, care a vrut să facă „totul" din proletariat. Să fie oare această concepere inversată a puterii o moştenire generală a opoziţiei de stînga ? în această percepţie eşuează şi Noua Filosofie franceză, care, urmînd căi bătătorite, confundă omnipotenţa cu puterea dominantă şi redactează o ontologie maniheistă a maleficei puteri de stat.

adversarii lor, dar prefera să-i vadă după gratii. Dar nici *tradiţia* – dacă ne este permis să ne exprimăm atât de alegoric – nu simte vreun interes să acorde drepturi de tip luminist participanţilor la discuţie. Din moşi-strămoşi, pentru simţirea omenească, lucrul vechi a trecut drept bun, iar noul s-a dovedit mereu suspect. Luminile trebuiau să spulbere acest sentiment „arhaic" al adevărului, înainte ca noul să ajungă să lumineze calea. Odinioară găseai, în mod firesc, reunite într-un front conservator şi ostile oricăror înnoiri toate puterile dominante spirituale şi politice. Acolo unde au avut loc reforme spirituale – şi mă gândesc, înainte de toate, la mişcările călugăreşti ale

Evului Mediu şi la răsturnările religioase ale secolului al XVI-lea ele s-au considerat a fi „revoluţii conservatoare", fidele unei porniri de întoarcere la origini. În ultimă instanţă, minţile dintotdeauna prea încărcate ale oamenilor creează, după puterea dominantă şi după tradiţii, o a treia instanţă, nici ea prea dornică să dea ascultare înnoirilor luministe. Le aşază în faţă obişnuinţe inerte şi opinii bine păzite, care ţin ocupat spaţiul conştiinţei şi nu pot fi făcute să asculte – decât în cazuri excepţionale – de o altă raţiune în afara celei tradiţionale. Totuşi, vasul cunoaşterii nu poate fi umplut cu vârf de două ori. În tot ceea ce „exista deja" în minţile contemporanilor, critica luministă recunoaşte un străvechi duşman interior al conştiinţei şi îi atribuie cu dispreţ eticheta de „*prejudecăţi*".

Tripla polemică a criticii puterii, combaterii tradiţiei

şi asaltului împotriva prejudecăţilor aparţine imaginii clasice a Luminilor. Toate trei înseamnă confruntări cu oponenţi nedoritori de dialog. Luminile şi-ar dori să dezbată, împreună cu reprezentanţii lor, subiecte dintre cele mai diverse, ar dori să ia în discuţie hegemonii şi tradiţii despre care ar prefera să tacă: raţiunea, dreptatea, egalitatea, libertatea, adevărul, cercetarea. Tăcerea garantează în mult mai mare măsură *statu-quo*-ul. Vorbind, iei urma unui viitor imprecis. Luminile intră în acest dialog cu mâinile aproape goale, cu fragila propunere a liberei consimţiri în faţa argumentului mai bun. Dacă s-ar putea impune prin forţă, atunci n-ar mai fi lumânare, ci transformare într-o conştiinţă neliberă. Este deci întru totul adevărat: de regulă, oamenii ţin de poziţiile lor din cu totul alte motive decât cele „raţionale”. Atunci ce-i de făcut?

Luminile au încercat să exploateze la maximum această postură. Deoarece nu li s-a dat nimic pe degeaba, ele şi-au dezvoltat, aproape de la început, în paralel cu atitudinea pacifistă îndreptată spre dialog, o a doua, militantă. Dacă sunt lovite, atunci vor răspunde. Unele schimburi de lovituri sunt atât de vechi, încât ar fi inutil să te întrebi cine a dat primul. În mare măsură, istoria criticii ideologice este o istorie a acestor gesturi polemice de răspuns, istoria unei mari campanii de a întoarce lovitura. O astfel de critică – *teorie a luptei* – foloseşte de două ori Luminilor: ca armă împotriva unei conştiinţe baricadate în conservatorism şi autosuficienţă şi ca instrument de

exerciţiu al autoconsolidării. Nu-ul adversarului la un dialog luminist creează o situaţie de proporţii atât de îngrijorătoare, încât va conduce la o problematizare teoretică. Cine nu vrea să aibă parte de lumină, trebuie să aibă motive întemeiate – însă, probabil, altele decât cele pe care le enunţă. În consecinţă, refuzul devine el însuşi obiect al dialogului luminist. Astfel, oponentul se transformă, cu necesitate, într-un „caz", iar conştiinţa sa – într-un obiect al discuţiei. Dat fiind că nu vrea să vorbească cu noi, va trebui să vorbim noi *despre* el. Dar ca în orice situaţie de luptă, oponentul nu mai este privit ca un Eu, ci ca un angrenaj în care, parţial la vedere, parţial pe ascuns, lucrează un mecanism al rezistenţei care îl determină şi, în acelaşi timp, îi cauzează rătăcirile şi iluziile.

Critica ideologică înseamnă continuarea polemică a dialogului eşuat cu alte mijloace. Ea explică războiul conştiinţelor – chiar şi acolo unde se recomandă a fi serioasă şi „nepolemică". Regula pacifistă este invalidată. Aici se vede că nu există intersubiectivitate care să nu fie în acelaşi timp şi interobiectivitate. În jocul lovirii şi al ripostei, ambele părţi devin una pentru alta obiecte subiective.

Mai exact, critica ideologică (ideocritica) nu vrea doar „să lovească", ci şi să opereze cu precizie – atât în sens chirurgical, cât şi militar: să-şi atace adversarul din flancuri, să-l surprindă descoperit, să-i demaşte intenţiile. A demasca înseamnă a pune pe tapet mecanismul falsei şi

dependentei conştiinţe.

Principial, Luminile nu cunosc decât două surse ale falsităţii: *eroarea* şi *reaua-voinţă*. În oricare dintre cazuri, acestea pot avea valoare de subiect – căci numai dacă subiectul minte cu bună ştiinţă, „falsa opinie” posedă un Eu. Dar dacă se presupune o eroare, atunci falsa opinie nu are la bază un Eu, ci un mecanism, care o falsifică. Numai minciuna îşi conţine propria responsabilitate, pe când eroarea, mecanică fiind, rămâne într-o relativă „nevinovăţie”. Dar, cu mare repeziciune, eroarea se poate separa în două fenomene deosebite: o eroare simplă, bazată pe confuzii logice sau ale simţurilor şi care este uşor de corectat, şi o eroare încăpăţânată şi sistematică, ţinând cu dinţii de propriile idei despre viaţă, care se numeşte ideologie. Astfel ia naştere clasica serie a falsei conştiinţe: *minciuna*, *eroarea*, *ideologia*.

Aparenţa înşelătoare a vanităţii (a doua imagine este prezentată cu poalele ridicate). Matth. Greater, 1596.

Fiecare confruntare conduce cu necesitate la o concretizare reciprocă a subiectelor. Dat fiind că Luminile nu pot abandona pretenţia unei cercetări cât mai atente a conştiinţei baricadate în sine, în ultimă instanţă, ele sunt obligate să „opereze” *în spatele* acestei conştiinţe oponente. De aici, critica ideologică se alege cu o trăsătură de cruzime, care nu se vrea altceva decât o reacţie la răul „ideologic” – asta în cazul în care se recunoaşte pe sine ca fiind crudă. Aici se vede mai bine ca oriunde în altă parte faptul că, în realitate, critica ideologică „filosofică” este

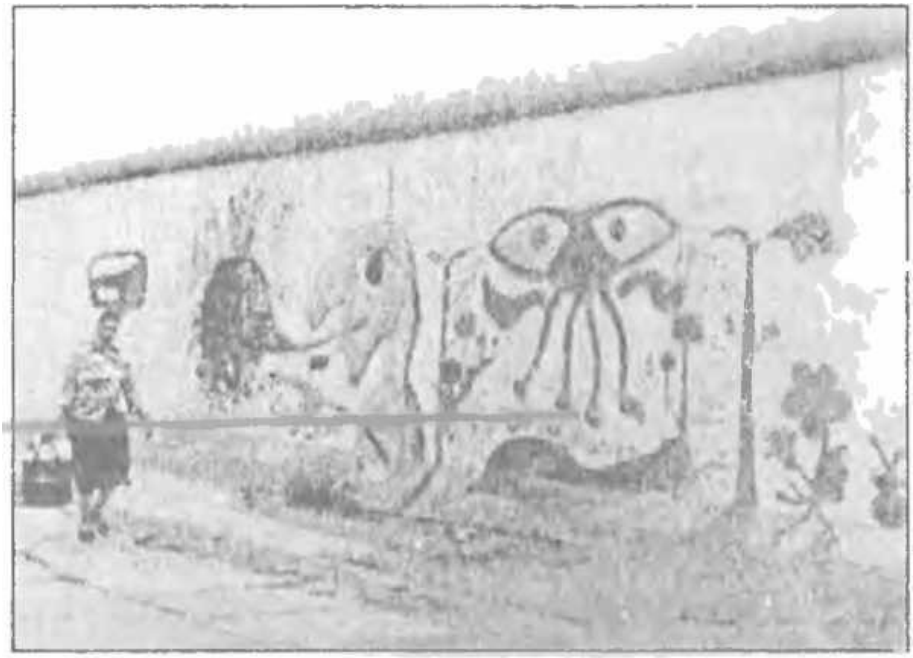
moştenitoarea unei mari tradiţii *satirice*, în care motivul demascării, al punerii la zid, al prezentării nude a fost de când lumea folosit ca armă. Dar critica ideologică modernă – precum şi teza noastră – s-a distanţat periculos de mult de marile tradiţii ale râsului, specifice cunoaşterii satirice, care, filosoficeşte, îşi au rădăcinile în cinismul Antichităţii (kynismul). Noua critică ideologică îşi face apariţia cu o morgă serioasă: a pus marxismului şi, cu atât mai mult, psihanalizei costum şi cravată, pentru ca să nu-i dăuneze respectabilităţii sale burgheze. A renunţat la viaţa ca satiră, pentru a-şi câştiga un loc în rafturile cu cărţi „teoretice". De la forma liberă a polemicii aprinse, ea s-a retras pe poziţiile unui război rece al conştiinţelor. Heinrich Heine a fost unul dintre ultimii autori ai Luminilor clasice care, literar, au apărat cu arma satirei deschise dreptul criticii ideologice la „o dreaptă cruzime" (dar notorietatea *nu* şi-a câştigat-o prin asta). Îmburghezirea satirei în critică ideologică s-a dovedit tot atât de inevitabilă ca şi îmburghezirea civilizaţiei, în ciuda oricărei opoziţii.

Critica ideologică – devenită serioasă – urmează, în drumul său, experienţa chirurgicală: să-şi deschidă pacientul cu scalpelul critic şi să opereze în condiţii de deplină ordine şi dezinfecţie. Oponentul este secţionat, în faţa privirilor celorlalţi, pentru ca mecanica erorii sale să fie scoasă la iveală. Se îndepărtează, într-o maximă curăţenie, tot ce este epidermă, tot ce poate împiedica privirea, pentru ca astfel să-i fie vizibile ochiului intricaţiile

nervoase şi musculare ce stau la baza „adevăratelor” motive. Dar toate acestea nu mulţumesc critica ideologică, ci o fac să se simtă doar mai bine documentată, pentru a-şi urma cu perseverenţă obiectivele unui viitor mai îndepărtat. Critica ideologică nu este interesată să-l transforme pe oponentul vivisecţionat în partizan; atenţia se centrează pe „cadavru”, pe tratamentul critic al ideilor extirpate, pe care le găseşti apoi frumos aşezate în bibliotecile lor de oameni luminaţi, putând astfel să vezi cât de false sunt aceste idei. Evident că prin această operaţiune nu te apropii cu niciun pas de oponentul tău. Cine a refuzat încă de la început să colaboreze va voi cu atât mai puţin acum, pe masa de disecţie. Bineînţeles că, în logica jocului, agentul analizei va dobândi victoria: pentru mai mult sau mai puţin timp, el îşi obligă oponentul să vorbească apologetic.

Iritat de atacuri şi „demascări”, antiluministul va începe într-o bună zi să exerseze el însuşi o „lumânare” împotriva luminaţilor, pentru a-i defăima ca oameni şi a-i plasa undeva în apropierea infractorilor. De obicei îi va numi „elemente”. Cuvântul este bine ales, căci nu sună prea plin de nobleţe să vrei să lupţi împotriva elementelor. Nu se va putea evita ca, în luptă, puternicii să nu-şi divulge din secrete criticilor lor. Ca atare, vor pune mai mare preţ pe ele; vor fi scoase cu şiretenie la iveală doar cele mai general recunoscute şi respectate idealuri culturale. În constrângerea de a face mărturii puterilor dominante dezechilibrate descoperim – cum rămâne de arătat – una

din rădăcinile structurii cinice moderne.



Graffiti pe Zidul Berlinului – „Suntem născuţi să fim liberi”. Critică ideologică sub forma unei inscripţii pe sistemul defensiv al celuilalt.

Nolens volens, „Luminismul nefericit” şi-a întărit poziţiile pe acest front. Ameninţat de propria istovire şi subminat de nevoia de seriozitate, el se va mulţumi de multe ori să smulgă cu forţa oponentului său *mărturii* silite. Da, odată cu trecerea vremii, privirea exersată va descifra peste tot „mărturii” – şi chiar atunci când, în loc să negocieze, puterea atacă, înţelegerea gloanţelor ca expresie a unei fundamentale slăbiciuni se va dovedi un

lucru la îndemână. În acest fel se exprimă acele puteri dominante care nu mai ştiu ce să facă şi care, pentru a supravieţui, nu se mai agaţă de altceva decât de nervii lor tari şi de puterea lor executivă.

Argumentarea pe la spatele şi prin gura adversarului a făcut şcoală în critica modernă. Gestul demascării marchează stilul argumentativ al criticii ideologice, de la critica religiilor din secolul al XVIII-lea, până la critica fascismului din secolul XX. Peste tot sunt scoase la iveală mecanisme extraraţionale ale opinării: interese, pasiuni, fixaţii, iluzii. Acest lucru ajuta puţin la micşorarea contrastului scandalos dintre unitatea postulată a adevărului şi pluralitatea reală a opiniilor – dacă nu a fost cumva desfiinţat. Adevărată în aceste condiţii ar fi acea teorie care ştie la fel de bine să-şi fundamenteze tezele şi, în acelaşi timp, să anihileze, în stilul criticii ideologice, cele mai întemeiate şi mai încăpăţânate poziţii adverse. În acest punct, ambiţia cea mai mare, cum lesne se poate recunoaşte, o are marxismul oficial, care şi-a investit cea mai bună parte a energiei sale teoretice în planul depăşirii tuturor teoriilor nemarxiste şi demascării lor drept „ideologii burgheze”. Numai în acest fel, prin permanente mişcări eliberatoare, ideologii pot „supravieţui” în această pluralitate de idei şi doctrine. *De facto*, critica ideologică reprezintă încercarea de a impune o ierarhie între teoria care demască şi cea demascată; e vorba de o poziţie superioară în războiul conştiinţelor, ceea ce înseamnă sinteza pretenţiilor de putere şi de mai bună înţelegere.

De vreme ce în domeniul criticii se apelează fără ezitări la atacurile la persoană – împotriva obiceiurilor academice –, universităţile s-au arătat foarte circumspecte faţă de experienţa criticii ideologice. Pentru că atacul colateral – acel *argumentum ad personam* – este interzis în cadrul „comunităţii academice”. Critica serioasă caută ca adversarul să-i fie în cea mai bună formă; ea va creşte în propriii săi ochi dacă poate învinge adversari ce uzează de întregul armament din dotare. Colegiul învăţaţilor a încercat, pe cât posibil, să-şi apere integritatea evitând lupta corp la corp, adică denunţurile prin critică ideologică. „Nu demascaţi, ca să nu fiţi voi înşivă demascaţi” ar putea suna ca o regulă nespusă. Nu întâmplător, marii reprezentanţi ai criticii – moraliştii francezi, enciclopediştii, socialiştii, cu alte cuvinte, Heine, Marx, Nietzsche şi Freud – au rămas nişte outsider! ai republicii învăţaţilor. În fiecare dintre ei acţionează o componentă satirică şi polemică, ce cu greu se lasă ascunsă în spatele măştii seriozităţii ştiinţifice. Semnele unei sfinte seriozităţi – care rămâne unul dintre cele mai sigure *indices* ale adevărului – vor fi folosite de către noi drept călăuză în critica raţiunii cinice. Un *compagnon de route* serios prin chiar lipsa sa de seriozitate vom găsi în Heinrich Heine, care a făcut dovada unui talent – ne depăşit până acum – de a unifica teoria cu satira, cunoaşterea şi amuzamentul. Pe urmele sale, vom încerca în cele ce urmează să repunem în legătură capacităţile de adevăr ale literaturii, ale satirei şi ale artei cu cele ale

„discursului ştiinţific”.

Dreptul ideocriticii de a argumenta la persoană a fost recunoscut până şi de cel mai radical absolutist al raţiunii, J.G. Fichte – pe care Heine îl compara, inspirat, cu Napoleon. Acesta considera că alegi o filosofie în funcţie de ce fel de om eşti. În limitele omeneşti ale opiniei, o critică de acest gen poate acţiona senin şi îngăduitor, dar şi serios şi răuvoitor. Strategia ei este să înşface falsul din spate şi să-i taie rădăcinile practice. Procedura nu este chiar inofensivă, dar agresivitatea ei se scuză pornind de la premisa unicităţii adevărului. Ceea ce evidenţiază acţiunea de disecţie este neîntrerupta dependenţă a ideilor de interesele ce-i stau la bază: omenesc-prea-omenescul; egoismele, privilegiile de clasă, resentimentele, autarhia puterilor dominante. Într-o asemenea perspectivă, subiectul oponent lasă impresia de a fi. fost copleşit – atât psihologic, cât şi sociologic-politic. Aşadar, îi poţi înţelege punctul de vedere abia dacă se adaugă la imaginile pe care el le creează despre sine şi ceea ce ascunde el în spatele lor. Astfel, critica ideologică ajunge la unele pretenţii care se întretaie cu cele ale hermeneuticii: anume de a-l înţelege pe „autor” mai bine decât se înţelege el însuşi. Ceea ce sună poate a aroganţă se bucură de o argumentare metodologică. În realitate, celălalt află despre mine lucruri care scapă conştiinţei mele şi invers. El beneficiază de avantajul distanţei, de care eu nu pot dispune decât ulterior, prin oglindire dialogică. Acest lucru ar presupune, bineînţeles, un dialog funcţional – dar

tocmai el este acela care nu funcţionează în procesul criticii ideologice.

Totuşi, o critică ideologică ce nu-şi asumă cu claritate identitatea satirei se poate transforma, cu mare uşurinţă, dintr-un instrument al descoperirii adevărului, într-un instrument al retoricii. Nu de puţine ori, ea atentează la posibilităţile de comunicare, în loc să deschidă noi drumuri. Astfel se explică o parte a antipatiei pe care ea şi-a câştigat-o în mediile scolastice şi intelectuale.

Aşa se face că o ideocritică, recomandându-se pe sine ca ştiinţă – pentru că satiră nu are voie să fie –, naufragiază tot mai des în soluţii radicale sobre. Una dintre ele este tendinţa de a-şi căuta un adăpost în psihopatoplogie. Falsa conştiinţă devine astfel, în primul rând, conştiinţă bolnavă. Aproape toate contribuţiile esenţiale ale secolului XX la fenomenul numit ideologie eşuează pe aceste ţărmuri – de la Sigmund Freud, prin Wilhelm Reich, până la Ronald Laing şi David Cooper, fără a-l uita însă pe Joseph Gabel, care a dus cel mai departe analogia dintre ideologie şi schizofrenie. Sunt suspectate de a fi bolnave acele atitudini care se proclamă în gura mare ca fiind cele mai sănătoase, normale şi naturale. Însă fundamentarea – întemeiată obiectiv – a criticii în psihopatologie riscă înstrăinarea tot mai pregnantă de realitatea oponentului; îl obiectivează şi îl ficţionalizează. În final, ideocriticul stă în faţa conştiinţei adverse precum unul dintre modernii şi ultraspecializaţii patologi ai zilelor

noastre, care îţi pot spune cu precizie despre ce fel de tulburare medicală e vorba, dar nu ştiu nimic despre tratament, pentru că nu este de competenţa lor. Astfel de critici se interesează, asemenea medicilor corupţi, de propria lor profesiune – numai de boli, nu şi de pacient.

Cea mai lipsită de umor obiectivare a conştiinţei adverse s-a practicat în critica ideologică ce-l continuă pe Marx – las la o parte orice comentariu în privinţa faptului dacă o astfel de abordare este sau nu corectă. În orice caz, obiectivarea radicală a oponentului s-a dovedit o consecinţă faptică a realismului politico-economic prin care se distinge teoria marxistă. Doar că aici intervine un motiv în plus: dacă toate tipurile de demascare fac legătură între falsa conştiinţă şi momentele întunecate ale existenţei omeneşti (minciună, răutate, egoism, refulare, scindare, iluzie, îndepărtare, impulsivitate şi altele), atunci demascarea marxistă se loveşte de non-subiectiv, de legile procesului politico-economic în ansamblu. Într-adevăr, nu se mai ajunge la „slăbiciuni omeneşti” atunci când ideologiile sunt supuse unei critici politico-economice – mai curând la un mecanism social abstract în care orice persoană individuală posedă funcţii distincte datorită apartenenţei sale la o clasă: ca proletar, capitalist, mic funcţionar sau ca argat al sistemului. Dar de nicăieri din interiorul sistemului nu există o imagine clară asupra naturii întregului. Fiecare dintre părţile lui componente este mistificată într-un mod specific poziţiei sale. Până şi capitalistul, în ciuda experienţei sale practice cu capitalul,

nu îşi poate forma o imagine adevărată a corespondenţelor la nivelul întregului, ci rămâne un epifenomen cu necesitate alienat al dinamicii capitalului.

De aici creşte un al doilea vlăstar al cinismului modern. Atâta timp cât eu accept, conform formulării marxiste, o „conştiinţă cu necesitate falsă”, spirala obiectivării se roteşte în continuare. Înseamnă că în minţile oamenilor se regăsesc exact acele rătăciri care trebuie să fie acolo pentru ca sistemul să funcţioneze, în ciuda prăbuşirii inevitabile. În privirea criticului marxist al sistemului sticleşte o ironie condamnată *a priori* cinismului. Pentru că el probează faptul că ideologiile care, dintr-un punct de vedere exterior, reprezintă o falsă conştiinţă, dintr-un punct de vedere interior sunt însă potrivite. Astfel, ideologiile apar doar ca reprezentând erorile potrivite în minţile potrivite: „falsa adevărată conştiinţă”. Se poate distinge un ecou al definiţiei cinismului din prima meditaţie preliminară. Diferenţa constă în faptul că criticul marxist acordă o şansă „falsei conştiinţe adevărate”, anume aceea de a se lumina sau de a fi luminată prin marxism. Atunci, spune el, ea ar deveni o „adevărată conştiinţă” şi nu „falsă conştiinţă luminată”, cum afirmă formula cinică. Teoretic, perspectiva emancipării rămâne deschisă.

Orice teorie sociologică a sistemului, care tratează „adevărul” în perspectivă funcţionalistă, ascunde un considerabil potenţial cinic. Şi pentru că orice inteligenţă contemporană este inclusă în procesul unor asemenea

teorii sociologice, ea se dezvoltă implacabil în forme de gândire latente sau exprimate de cinism seniorial (aristocrat). Încă de la origini, marxismul a păstrat mereu vie o ambivalenţă a perspectivelor obiectivante şi emancipatorii. Teoriile nemarxiste ale sistemului social abandonează până şi ultima sensibilitate. Înfrăţite cu curente neoconservatoare, ele decretează că membrii utili ai societăţii umane trebuie să-şi apropie unele „iluzii adevărate", pentru că fără ele nimic nu funcţionează bine. Naivitatea celorlalţi se vrea planificată, *capital fix being man himself*[10]. Formarea unei voinţe naive de muncă, indiferent pentru ce, constituie întotdeauna o investiţie bună. Teoreticienii sistemului şi strategii supravieţuirii au trecut însă, încă din capul locului, peste credinţa naivă. Totuşi, pentru cei ce trebuie să creadă funcţionează următoarea formulă: „stop reflexiv şi valori sigure".

Cine pregăteşte şi invită la folosirea mijloacelor de reflecţie eliberatoare trece în ochii conservatorilor drept un făcător de nimic, inconştient şi însetat de putere, căruia i se aduce aminte că: „munca o fac ceilalţi" Rămâne de stabilit în beneficiul cui.

3. Cele opt demascări – o retrospectivă a criticii

Voi schiţa în cele ce urmează opt cazuri de critică ideologică şi de demascare, ale căror tehnici procedurale polemice au făcut şcoală. E vorba despre figurile cele mai

10 Capital fix fiind omul însuşi (în engl. în original) (n.t.).

celebre ale demascării din punct de vedere spiritual – notorii nu în sensul că această critică şi-a „terminat” realmente obiectul criticii sale. Efectele criticii sunt, de regulă, altele decât cele scontate. Puterile dominante sociale, care vor să se perpetueze, se dovedesc dornice de învăţătură numai în acel stadiu al defensivei în care nimic altceva nu le mai foloseşte. O istorie socială a Luminilor trebuie să acorde toată atenţia proceselor de învăţare ale Puterii care se apără. O problemă cardinală a istoriei ideologiilor o constituie stratificările „falselor conştiinţe”, faptul că unele dintre acestea nu învaţă decât de la criticii lor ce înseamnă suspiciunea şi demascarea, cinismul şi „rafinamentul”.

Heinrich Hoerle, *Măşti,* 1929.

Această trecere în revistă a criticii prezintă lumânarea *en marche*, într-un atac senin şi de nestăvilit împotriva vechilor şi noilor iluzii. Rămâne de arătat că, în ring, critica nu-şi poate regla definitiv conturile cu adversarii săi. Noi vrem să supunem observaţiei felul în care se formează, din critica însăşi, mugurii noilor dogmatisme. Luminile nu pătrund neproblematic în conştiinţa socială. Acolo unde ele îşi exersează influenţa, ia naştere o lumină crepusculară, de o profundă ambivalenţă. O vom Caracteriza drept acea atmosferă care favorizează producerea cristalizării cinice, în furnicarul gesturilor de autoconservare, sub ameninţarea negării de sine morale.

I. Critica revelaţiei

„Cum? Minunea nu-i decât eroare de interpretare? O carenţă în filologie?”

Friedrich Nietzsche, Dincolo de bine şi de rău în cadrul civilizaţiei creştine, Sfânta Scriptură beneficiază de o valoare copleşitoare, datorită ideii că ar fi de inspiraţie divină. Înţelegerea omenească ar trebui să se supună acesteia asemenea simţurilor la vederea unei minuni. Îmbrăcat în diversele limbi materne, „glasul” dumnezeirii (teologic, Duhul Sfânt) vorbeşte din textul sacru.

„Sfântă” este cartea ce-şi are rădăcinile în absolut. În consecinţă, nicio interpretare n-ar putea epuiza preaplinul ei de sens care, în plus, se înnoieşte cu fiecare

epocă omenească. Exegeza n-ar însemna altceva decât atât de zadarnica şi, totuşi, necesară noastră încercare de a turna oceanul acesta de semnificaţie în micile pahare ale înţelegerii noastre. Dar toate tălmăcirile şi utilizările sale rămân simple şi inutile fapte omeneşti fără presupunerea că textul însuşi este purtătorul inspiraţiei divine. Abia această credinţă ridică scrierea la nivelul ei singular. Într-un cuvânt, acesta este crezul în natura relevată a Bibliei, prin care ea devine pur şi simplu o carte sfântă. El se exprimă atât de naiv şi de radical în învăţătura „inspiraţiei verbale" – în urma căreia Duhul Sfânt s-a insinuat nemijlocit în peniţele scribilor umani, fără a adopta calea ocolită, prin conştiinţa lor muritoare. La începuturile teologiei se află o *écriture automatique*. Opiniile religioase personale ale unui Matei sau ale unui Pavel s-ar fi dovedit, fără îndoială, interesante, dar nu şi obligatorii; ele au rămas epuizabilele puncte de vedere ale unei conştiinţe umane şi limitate. Abia ipostazierea teologică, ridicarea sursei la nivelul Duhului Sfânt, dictând lui Matei şi lui Pavel, plasează textul la rangul de inepuizabil izvor de sensuri.

Luminile vor să se pună în acord cu această ipoteză. De aceea se interesează, inocent şi subversiv, de dovezi, izvoare şi mărturii. La început, ele asigură sus şi tare că şi-ar dori din tot sufletul să poată crede – numai de s-ar găsi cineva să le convingă. Aici se vede că textele biblice, din punct de vedere filologic, rămân singurii şi propriii lor martori. Caracterul revelat este unicul argument, căci

receptorii lor pot să creadă sau nu; până şi Biserica, ce a ridicat acest caracter revelat la nivelul unei mari dogme, nu joacă aici un alt rol decât acela de receptacul.

Luther a răspuns deja pretenţiei de autoritate a Bisericii printr-un biblicism radical. Acest refuz se repetă, la un nivel mai înalt, în biblicismul însuşi. Căci textul rămâne text şi orice afirmaţie cum că ar fi de inspiraţie divină nu poate fi, la rândul ei, decât tot o afirmaţie omenească, supusă greşelii. Cu fiecare încercare de a ajunge la izvorul absolut, critica se ciocneşte de izvoare istorice şi relative, care doar afirmă absolutul. Minunile despre care vorbeşte Biblia pentru a legitima puterea dumnezeiască sunt numai relatări ale unor minuni pentru verificarea cărora ne lipsesc atât căile, cât şi mijloacele. Pretenţia revelaţiei rămâne închisă într-un cerc filologic.

Lessing, în apologia scrierilor lui Reimarus din 1777 (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft* / *Despre dovada spiritului şi a puterii sale*), a realizat, în manieră clasică, demascarea ipotezei revelaţiei ca fiind una goală. Teza fundamentală suna cam aşa: „Adevărurile istorice întâmplătoare niciodată nu pot deveni dovada unor adevăruri raţionale necesare”. Consecinţele:

„Dacă, prin urmare, din punct de vedere istoric, eu nu am nimic de obiectat la faptul că Hristos a înviat un mort, pentru asta eu trebuie să iau ca adevărat faptul că Dumnezeu are un fiu care împarte cu el aceeaşi esenţă? în ce relaţie se află neputinţa mea cu acele mărturii împotriva cărora nu pot aduce obiecţii serioase, cu obligaţia mea de

a da crezare unui lucru împotriva căruia raţiunea mea spune nu?

Dacă, din punct de vedere istoric, eu nu am de formulat nicio obiecţie la faptul că Hristos însuşi s-a ridicat din morţi, trebuie eu oare, pentru asta, să consider adevărat că acest Hristos în persoană a fost chiar Ţiul Domnului?

Că acest Hristos, împotriva înălţării căruia eu nu am de formulat nicio obiecţie istorică importantă, s-a dat, prin aceasta, a fi fiu al Domnului, că, pentru asta, discipolii săi l-au luat ca atare, toate acestea eu pot să le cred cu dragă inimă, pentru că aceste adevăruri, ca adevăruri aparţinând uneia şi aceleiaşi clase, decurg cu naturaleţe unul din celălalt.

Dar să se sară acum, cu un anume adevăr istoric, într-o cu totul altă clasă de adevăruri, să mi se ceară să-mi modelez toate conceptele morale şi metafizice în urma lor şi să se aştepte de la mine – pentru că nu sunt în stare să opun înălţării lui Hristos nicio dovadă credibilă – să-mi schimb toate ideile fundamentale cu privire la esenţa dumnezeirii; dacă toate acestea nu reprezintă o *metâbasis eis allo génos*[11] atunci eu nu ştiu la ce a vrut să facă referinţă Aristotel cu această formulă.

Bineînţeles că se spune: dar însuşi Hristos, despre care tu trebuie să crezi că, istoriceşte, scoală morţii din morminte şi că s-a trezit pe el însuşi din moarte, a spus că Dumnezeu are un fiu de aceeaşi natură sine şi că *el* este

11 Trecere într-o altă categorie logică.

acel fiu.

Asta ar fi foarte bine. Măcar că a spus-o acel Hristos, lucrul ar avea cel mult valabilitate istorică.

Dacă vreţi să mă contraziceţi mai departe şi să spuneţi: «Totuşi acest lucru este mai mult decât un adevăr istoric, căci peniţe istorice dar inspirate, care nu pot greşi, ne asigură de asta».

Dar şi această afirmaţie, cum că aceste peniţe erau inspirate şi nu puteau greşi este, din păcate, adevărată numai istoric.

Acesta este marele şi urâtul hop de care eu nu pot trece, oricât de des şi de cinstit mi-am încercat săritura. De-o fi cineva să mă ajute să-l trec, s-o facă fără ezitare. Îl rog frumos, îl conjur. Merită o plată dumnezeiască de la mine”.

Cunoaşterea omenească este obligată la o retragere în graniţele istoriei, filologiei şi logicii. Ceva din durerea acestei replieri poate fi sesizată la Lessing, care nu minte atunci când pretinde că inima sa ar rămâne cu drag mai credulă decât îi permite raţiunea. Cu întrebarea: „De unde putem şti lucrul acesta?”, Luminile taie cu eleganţă şi fără o agresivitate specială rădăcinile ştiinţei revelate. Chiar însufleţită de cea mai bună credinţă, raţiunea umană nu mai poate descoperi în textul sacru altceva decât presupuneri istorice, zămislite de oameni. Printr-o simplă observaţie filologică, pretenţia de absolut a tradiţiei este distrusă.

Oricât de irezistibilă ar fi critica istoric-filologică a

Bibliei, absolutismul credinţei, al religiei organizate nu vrea să ia la cunoştinţă faptul că doar tehnicile artei baletului sunt cele care o menţin în echilibru. El „există” pur şi simplu mai departe, dar nu ca şi cum această demascare şi existenţa ei suspendată nu ar fi existat niciodată, ci ca şi cum acestea nu ar avea alte efecte decât acela de a trebui să-i studiezi pe critici şi apoi să-i excomunici. Abia după critica fundamentală a Reformei, teologia urcă cu totul în corabia nebunilor a aşa-zisei credinţe, îndepărtându-se tot mai mult de mai şi de critică, în secolul al XIX-lea, bisericile au dat semnalul contopirii iraţionalismului posteritic cu reacţiunea politică. Mânate, ca orice instituţie, de dorinţa de supravieţuire, ele învaţă să depăşească criza „suspendării” temeiurilor sale. Conceptul de „existenţă” trimite de acum înainte la izul de hoit al creştinismului, al supravieţuirii în descompunere, al criticatului în ciuda criticii[12]. De la această dată, teologii şi cinicii mai au ceva în comun: simţul pentru conservarea nudă. Ei s-au instalat confortabil, în aşteptarea zilei judecăţii de apoi, în butea unei dogmatici găunoase.

II. Critica iluziei religioase

„Confuzia merge întotdeauna mai departe decât suspiciunea”.

La Rochefoucauld

12 Se potriveşte aici clasica polemică a lui Bruno Bauer, Theologische Schamlosigkeiten (Neruşinări teologice), 1841, in B.B., Feldzüge der reinen Kritik, hg. v.H.M. Saß, Frankfurt am Main, 1968.

Cu înţelepciune strategică, critica luministă a fenomenului religios se concentrează asupra atributelor dumnezeirii; ea se apropie de dificila „întrebare existenţială” doar în subsidiar. Problema esenţială nu este dacă „există” sau nu Dumnezeu; esenţial este ce au oamenii în cuget, acei oameni care afirmă că el a existat şi că îi ştiu vrerea.

Astfel, trebuie să aflăm mai întâi ce se pretinde a se şti despre Dumnezeu, altceva decât că există. Tradiţiile religioase oferă materialul necesar. Dat fiind că Dumnezeu nu ne apare „empiric”, raportarea atributelor dumnezeieşti la experienţa *umană* joacă un rol crucial în cadrul criticii. Învăţătura sfântă a religiilor nu poate face sub nicio formă concesii în acest sens – ea optează pentru teologia radicală a misterelor şi, în consecinţă, pentru teza mistică a Dumnezeului nenumit. Această consecinţă, corectă din punct de vedere filosofico-religios, oferă protecţie suficientă în faţa întrebării de tip detectivist, lansată de critica luministă cu privire la constructele mentale ale omului despre Dumnezeu reflectate în atribute. Dar, prin renunţare mistică, religia nu poate deveni o instituţie socială; ea supravieţuieşte din prezentarea în forme iterative ferme a unor povestiri consacrate (mituri), a unor atribute standardizate (nume şi imagini), precum şi a unor forme comportamentale stereotipe de abordare a sacrului (ritualuri).

Trebuie doar să privim mai îndeaproape aceste

forme de cult pentru a depista secretul fabricării lor. Textul biblic oferă criticului religiilor o indicaţie importantă – *Facerea* 1.27: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său”. Fără îndoială că această relaţie imagistică se lasă înţeleasă şi în sens invers. De aici încolo nu mai este niciun secret de unde vin imaginile; omul şi experienţa sa constituie materia din care se produc visele oficiale despre Dumnezeu. Ochiul religios proiectează pe cer reprezentări pământeşti.

Una dintre aceste proiecţii elementare provine – cum altfel – din imaginarul *familiei şi procreării*. În religiile politeiste descoperim adeseori adevărate romane de familie şi aventuri procreatorii, uneori frivole, ale zeităţilor, cum lesne se pot studia la olimpienii greci, egipteni şi hinduşi. Nimeni nu ar putea afirma că puterea de imaginaţie a omului a dovedit o exagerată decenţă în descrierea populaţiei cereşti. Până şi sublima şi, din punct de vedere teologic, atât de pretenţioasa doctrină creştină a trinităţii nu este liberă de fantezii familiale şi reproductive. Totuşi, aici Maria este însărcinată de Duhul Sfânt – un spor de subtilitate insuficient însă, căci satira i-a prins imediat punctul slab. Ea va trebui să facă tot posibilul să înlăture ideea unei legături pe bază sexuală dintre Tată şi Fiu. Dumnezeul creştin poate „procrea”, dar nu poate copula – de aceea Crezul spune, cu o subtilitate convingătoare: *genitum*, *non factum*.

Într-o înrudire apropiată de ideea procreării este cea a *paternităţii*, a creaţiei, atribuită zeităţilor de prim rang

sau Dumnezeului unic. Aici, imaginarul teologic se amestecă cu experienţa umană a artefactului, cu rădăcini în practica ţărănească şi meşteşugărească, în munca sa, omul s-a surprins pe sine însuşi drept creator, părinte al unui lucru nou, inexistent până atunci. Cu cât a înaintat mecanizarea lumii, cu atât mai mult imaginea despre Dumnezeu s-a mutat dinspre viziunea biologică a procreaţiei spre cea a producţiei; reducând la absurd, s-ar putea spune că dumnezeul producător devine treptat un fabricant de lumi, producătorul originar.

Cea de-a treia proiecţie elementară este *milostenia*, poate chiar cea mai importantă între fantazările constitutive ale vieţii religioase. Majoritatea apelurilor religioase fac referinţă la un Dumnezeu văzut ca ajutor în momentele dificile ale vieţii şi morţii. Dar pentru că milostenia Domnului presupune puterea sa asupra fenomenelor lumeşti, fantasma milosteniei se combină cu experienţa umană a ocrotirii, îngrijirii şi cârmuirii. Imaginea populară a lui Hristos ni-l înfăţişează ca pe un bun păstor. De-a lungul istoriei religiilor, zeităţilor li s-au alocat diverse teritorii asupra cărora să domnească şi de care să răspundă, fie sub forma unei domnii sectoriale, orientate asupra unui element al naturii – precum marea, un râu, vântul, pădurea, grânele –, fie sub forma unei domnii generale asupra lumii create. Experienţele politice pătrund pe nesimţite aceste proiecţii; puterea lui Dumnezeu formează o analogie cu funcţiile căpeteniei militare sau ale regelui. Religia societăţii feudale nu face

niciun secret din caracterul politic al proiecţiilor sale despre Dumnezeu, impunându-l fără nicio reţinere drept suzeran suprem şi adresându-i-se cu titlul feudal de „domn”; în limba engleză şi astăzi i se mai spune *My Lord*.

Antropomorfismul sau sociomorfismul ies la iveală în toată naivitatea lor atunci când se încearcă portretizarea imaginii zeităţilor. În acest sens, religiile şi teologiile reflexive au emis drastice interdicţii imagistice: ele recunosc primejdia obiectivării. Iudaismul, islamismul, unele fracţiuni „iconoclaste” ale creştinismului au exersat aici unele interdicţii inteligente. Satira luministă avea să dea atenţie idolatriei şi să se amuze de zeităţile africanilor, care nu puteau fi altfel decât cu pielea ciocolatie, tot aşa cum zeităţile asiatice aveau ochii oblici. Gândul ei a mers mai departe, întrebându-se cum şi-ar putea imagina leii, cămilele sau pinguinii pe bunul lor dumnezeu: ca leu, cămilă sau pinguin.

Prin descoperirea mecanismelor proiective, critica religioasă a mişcării luministe şi-a procurat o armă puternică. Se poate arăta, fără prea mare efort, că mecanismul proiecţiei rămâne, în principiu, mereu acelaşi indiferent dacă este vorba de naivităţi senzoriale – precum ochii alungiţi şi barba albă de bunic – sau atribute subtile, precum personalitatea, paternitatea originară, perenitatea sau darul premoniţiei. În orice caz, o consecventă critică a religiilor păstrează neatinsă problema „existenţei lui Dumnezeu”. Face parte din tactul ei raţional a nu părăsi domeniul specific al întrebării: Ce aş putea să ştiu? Critica

înregistrează însă o cădere dogmatică atunci când trece de graniţele cunoaşterii prin afirmaţii metafizice negative şi începe să se identifice cu un ateism stângaci. De acum înainte, reprezentanţii religiilor organizate pot constata mulţumiţi că au de-a face cu o apropiere a „*Weltanschauung*[13]-ului ateist” de viziunea teologică; pentru că acolo unde se produce o coliziune frontală, ambele părţi rămân pe loc, nu mai există niciun progres – şi exact de acest lucru au nevoie instituţiile, cărora le pasă în primul rând de propria lor perpetuare.

Alături de demascarea antropologică a proiecţiilor divine, Luminile mai cunosc, începând cu secolul al XVIII-lea, o *strategie secundă*, subversivă, în care descoperim germenele unei teorii moderne a cinismului. Ea este cunoscută sub numele de *teorie a înşelătoriei preoţeşti*. Odată cu aceasta, Luminile aruncă o primă privire instrumentalistă asupra religiilor, întrebând: Cui folosesc religiile şi ce funcţie îndeplinesc ele în viaţa societăţii? În acordarea răspunsului – pare-se unul simplu –, luminiştii n-au încercat niciun fel de reţinere. Trebuia doar să privească înapoi spre cei o mie de ani de politică religioasă

13 Weltanschauung (literal "privire înspre lume") este un termen consacrat din filosofia germană și desemnează modul sistematic în care individul înțelege și interpretează sensul lumii și al vieții. Termenul este utilizat ca sinonim pentru "părere despre lume și viață", "convingere metafizică" sau "concepție metafizică". Noțiunea de "Weltanschauung" se remarcă prin neutralitatea cu care desemnează opiniile despre lume și viață ale individului, ea incluzând atât convingerile religioase, cât și pe cele nereligioase, deci toate reflecțiile sistematice privind rostul sau lipsa de rost a existenței lumii și a omului în lume.

creştină, de la Carol cel Mare până la Richelieu, pentru a descoperi răspunsul în petele de sânge lăsate de violenţa religioasă:

„Toate religiile sunt clădite pe terenul fricii. Catastrofele naturale, furtunile, tunetele… sunt cauzele acestor frici. Omul, simţindu-se neputincios în faţa acestor evenimente ale naturii, şi-a căutat adăpost la acele fiinţe care erau mai puternice decât el însuşi. Abia mai târziu *oameni ambiţioşi*, *politicieni şi filosofi rafinaţi* aveau să se priceapă a profita de pe urma credulităţii poporului. În acest sens, ei au descoperit o mulţime de zeităţi, pe cât de fantastice pe atât de crude, care nu foloseau decât pentru consolidarea şi menţinerea hegemoniei asupra celorlalţi. Astfel s-au născut diversele forme de cult, care, în esenţă, nu urmăreau altceva decât să impună un fel de legalitate transcendentală unei ordini sociale o dată stabilite… Esenţa tuturor formelor de cult consta în sacrificiul pe care individul trebuia să-l aducă pentru binele comunităţii… Astfel, nu trebuie să ne mire faptul că în numele lui Dumnezeu… marea majoritate a oamenilor este subjugată de un mic grup, care a ştiut să-şi facă un tovarăş util din frica religioasă” (*Tereza filosoafa*, *un tablou al moravurilor secolului al XVIII-lea realizat de un prieten intim al lui Friedrich cel Mare şi al Marchizului d’Argens*; pp. 111 – 112, ediţia germană; paternitatea rămâne neclară, căci se bazează doar pe o observaţie a Marchizului de Sade).

Iată o mostră de teorie instrumentalistă a religiilor

ce nu cunoaşte exprimarea cu perdea. De fapt, şi ea pune geneza religiilor pe seama neputinţei omeneşti (proiecţia milosteniei). Ea are însă, ca trăsătură esenţială, imboldul spre o logică instrumentalistă de reflecţie deschisă, în întrebarea despre funcţia şi utilizarea religiilor se găseşte dinamita ideocritică a viitorului, centrul de precipitare al cinismului reflexiv modern.

Un luminist poate să-ţi spună uşor pentru ce există religii: în primul rând, pentru a trata spaimele existenţiale, în al doilea rând, pentru legitimarea orânduirilor sociale oprimante. Ceea ce înseamnă şi aşteptare istorică, cum de altfel textul o subliniază: „abia mai târziu…”. Exploatatorii şi profitorii religiilor trebuie să fie de un alt calibru decât poporul simplu şi înspăimântat. Textul îşi alege corespunzător cuvintele: el vorbeşte despre „oameni ambiţioşi”, despre „politicieni şi filosofi rafinaţi”. Acest atribut, „rafinaţi”, nu poate fi luat însă foarte în serios. El ţinteşte către o conştiinţă areligioasă, care foloseşte religia ca instrument al cârmuirii. Ea are exclusiv sarcina de a impune, pe termen lung, spiritul de sacrificiu în rândul supuşilor.

Reprezentantul Luminilor presupune că puternicii zilei ştiu acest lucru foarte bine şi îl folosesc în beneficiul lor în urma unui calcul conştient. Rafinamentul (subtilitatea) nu înseamnă altceva decât „rafinare” a ştiinţei de a domni. Conştiinţa autocraţilor s-a dezvoltat din autoiluzionarea religioasă; dar ceea ce fac ei este să lase iluzia să lucreze mai departe în beneficiul lor. Ei nu

cred, dar îi lasă pe alţii să creadă. Trebuie să existe mulţi proşti pentru ca înţelepţii să rămână puţini.

Afirm că această teorie luministă a religiilor reprezintă prima construcţie logică a cinismului seniorial reflexiv[14]. Totuşi, ea nu şi-a putut garanta o structură şi o amploare, astfel încât a pierit undeva pe traseul dezvoltării sale teoretice. În general, predomină concepţia că abia odată cu Marx critica ideologică şi-a atins formele legitime, forme continuate în sistemele lor de către Nietzsche, Freud şi alţii. Opinia de manual cu privire la teoria înşelătoriei preoţeşti afirmă că tehnicile sale s-au dovedit insuficiente şi că ea a fost depăşită de drept de formele mai „proaspete" ale criticii sociologice şi psihologice ale conştiinţei. Acest lucru este numai în parte adevărat. Se va vedea că teoria conţine o dimensiune în faţa căreia, atunci când ea a început să se manifeste, criticile sociologice şi psihologice nu atât că au greşit, dar mai ales s-au dovedit oarbe, chiar şi atunci când au trecut pe lângă ea: „*dimensiunea rafinată*".

Din punct de vedere reflexiv, teoria înşelătoriei este mai complexă decât teoria demascării politico-economice şi psihologico-abisale. Ambele teorii ale demascării aşază mecanismul iluziei *în spatele* falsei conştiinţe: iluzionezi, deci eşti iluzionat. Teoria înşelătoriei porneşte, dimpotrivă, de la ideea că mecanismul erorii poate fi privit bipolar. Nu numai că poţi fi victima unor iluzii, dar le şi poţi folosi la rândul tău, neiluzionat fiind, împotriva altora. Exact acest

14 Precursori ai acestei învăţături au existat deja în rîndul sofiştilor greci Critias.

lucru l-au avut în vedere şi gânditorii rococoului şi ai Luminilor, dintre care, de fapt, nu puţini au fost cei care s-au ocupat de kynismul antic (de exemplu Diderot sau Ch. M. Wieland). Ei numesc această structură „rafinament” – în lipsa unei terminologii mai evoluate – şi o pun în legătură cu „ambiţia”; ambii termeni sunt calificative uzuale, folosite în mediul curtenesc şi orăşenesc al acelor vremuri. Într-adevăr, această teorie a înşelătoriei constituie o mare descoperire logică – un pas înainte al criticii ideologice este conceptul de *ideologie reflexivă*. Critica ideologică are tendinţa de a patrona „falsa conştiinţă” a celorlalţi şi de a-i considera fiinţe legate la ochi. Teoria înşelătoriei, în schimb, schiţează un alt nivel al criticii, înăuntrul căreia adversarului i se recunoaşte o capacitate intelectuală cel puţin egală. Ea îşi ia în serios rivalii, conştiinţele adverse, în loc să-i discute de pe poziţii de superioritate. Începând cu ultima parte a secolului al XVIII-lea, filosofia ţine în mâini capătul unui fir care duce către o ideocritică multidimensională.

A-ţi portretiza oponentul drept un escroc treaz şi meditativ, un „politician” rafinat este un lucru deopotrivă naiv şi rafinat. Astfel, se ajunge la construirea unei conştiinţe rafinate printr-o conştiinţă şi mai rafinată. Reprezentantul Luminilor îl întrece pe înşelător prin faptul că îi regândeşte manevrele şi i le prezintă la modul demascator. Dacă preotul sau suveranul mincinos este o minte rafinată, adică un cinic seniorial modern, atunci, în contrast, reprezentantul Luminilor devine un meta-cinic,

un ironic, un satiric. El poate urmări, suveran, în mintea oponentului său mecanismele înşelăciunii, pentru ca apoi să le arunce surâzător în aer: doar nu ne credeţi proşti? Acest lucru nu este posibil fără un anumit proces de asimilare reflexivă, soldată cu o grefă a celor două conştiinţe. În acest climat, Luminile conduc către un exerciţiu de neîncredere, care tinde să depăşească înşelăciunea prin suspiciune.

Rafinata rivalitate dintre suspiciune şi înşelătorie se lasă observată şi în citatul de mai sus. Umorul său special devine inteligibil abia atunci când se ştie cine este vorbitorul: un preot „luminat”, unul dintre acei doctori moderni şi isteţi ai secolului al XVIII-lea, care condimentează romanele galante ale epocii cu aventuri erotice şi conversaţii înţelepte. El vorbeşte fără secrete, în mare măsură ca expert, din punct de vedere profesional, într-ale falsei conştiinţe. Scena ne este în aşa fel prezentată, de parcă clericul, în iniţiativa sa de criticare a Bisericii, ar fi uitat că vorbeşte şi despre sine; cu atât mai mult, prin gura sa vorbeşte şi (probabil) autorul aristocraţie. El rămâne orb faţă de propriul său cinism. El s-a dat de partea raţiunii, mai ales pentru că aceasta nu ridică obiecţii împotriva curiozităţilor sale sexuale. Locul de desfăşurare al picantei prelegeri de critică a religiei este cuibul de amor împărţit de el cu senzuala doamnă C.

Secret cu observator galant – gravură după o pictură de Baudouin, aprox. 1780, fragment.

Iar noi toţi, povestitoarea Tereza, receptorul însemnărilor ei secrete, publicul intim, stăm în spatele baldachinului şi vedem şi auzim şoapta luministă care exprimă tot ce scapă unui auz şi unui văz obişnuit – bineînţeles, cum spunea Heinrich Mann, în al său *Henri Quatre*, „spre marele avantaj al celorlalte simţuri”.

Poanta expunerii abatelui vizează îndepărtarea piedicilor religioase puse în calea „voluptăţii”. Căci amabila damă îl tachinase: „Bine-bine, dar cum e cu religia, dragule? Aceasta ne interzice cu fermitate bucuriile voluptăţii în afara căsniciei”. O parte a răspunsului îl dă citatul de mai sus. În apărarea propriei

senzualităţi, el ia în discuţie interdicţiile religioase – totuşi, sub rezerva unei stricte *discreţii*. Aici iese la iveală, în însuşi ultrarafinatul argument al reprezentantului Luminilor, propria sa naivitate. Monologul se transformă în următorul dialog:

Vedeţi dumneavoastră, iubita mea, de acum aveţi predica mea drept religie de căpătâi. Căci ce altceva să devină rodul a douăzeci de ani de observaţie şi meditaţie? Am încercat întotdeauna să despart adevărul de minciună, aşa cum cere raţiunea. De aceea, trebuie să ajungem la concluzia că plăcerea care ne-a legat unul de altul cu atâta gingăşie, o, prietenă a mea, este una curată şi nevinovată. Nu garantează, oare, *discreţia* cu care ne dedăm ei faptul de a nu jigni nici pe Dumnezeu, nici pe oameni? Bineînţeles, fără aceste discreţii, astfel de desfătări ar putea provoca un neplăcut scandal… În final, exemplul nostru ar începe să amăgească sufletele tinere şi ignorante şi să le conducă la neglijarea datoriilor pe care le au faţă de societate…

— Dar, spuse – consider eu – pe bună dreptate doamna, dacă desfătările noastre sunt atât de nevinovate, cum îmi doresc cu plăcere să cred, atunci de ce să nu încredinţăm lumea întreagă de existenţa lor? Ce rău ar putea face să împărţim fructele de aur ale plăcerilor noastre cu oameni din jurul nostru?… Nu mi-aţi spus, oare, chiar dumneavoastră în repetate rânduri că nu există noroc mai mare pentru un om decât acela de a-l face fericit pe celălalt?

— Într-adevăr, aşa am spus, scumpa mea, recunoscu abatele. Dar asta nu înseamnă că avem voie să dezvăluim plebei astfel de secrete. Nu ştiţi dumneavoastră, oare, că simţurile acestor oameni sunt suficient de josnice pentru a murdări lucrurile care nouă ni se par sfinte? Ei nu pot fi comparaţi cu acei oameni care sunt în stare să gândească raţional… între zece mii de oameni, abia dacă dai de douăzeci în stare să gândească logic… Acesta este motivul pentru care trebuie să fim atenţi cu propriile noastre experienţe” (pp. 113 – 115).

Curiozitatea pedepsită. Păţanie comico-hidraulică şi adevărată. Gravură de G. de Cari.

Orice putere dominantă, o dată ce începe să vorbească, nu poate să nu dezvăluie din secretele sale intime. Dacă însă discreţia îi este garantată, ea poate deveni uimitor de sinceră. Aici, în gura abatelui, ea devine o confesiune dezinhibată, veridică, în care deja răsună o bună parte din teoria culturală o unui Freud sau a unui Reich. Dar privilegiatul luminat ştie, de asemenea, foarte bine ce s-ar întâmpla dacă fiecare ar gândi ca el. De aceea, ştiinţa emancipatoare din minţile puternicilor vrea să-şi traseze graniţele discreţiei; s-ar petrece un haos social în cazul în care, peste noapte, ideologiile, tabuurile şi coerciţiile religioase ar dispărea din minţile celor mulţi. El însuşi lipsit de iluzii, clericul recunoaşte indispensabilitatea funcţională a iluziei pentru *statu-quo*-ul social. Luminile lucrează în acele minţi care au recunoscut semnele puterii. Precauţia şi discreţia lor sunt întru totul realiste. Ele dovedesc o impresionantă luciditate, recunoscând că „fructele de aur ale plăcerii” cresc numai în acel *statu-quo* care aşază în poala celor puţini şansele de individualitate, sexualitate şi lux. Nu fără legătură cu aceste secrete ale fragedei puteri, Talleyrand spunea că numai cine a avut şansa să trăiască înainte de Revoluţie a cunoscut plăcerile vieţii.

Poate că înseamnă ceva şi faptul că voluptuoasa şi dornica de învăţătură damă este cea care, cu nevinovăţie (?), ar aşeza fructele plăcerii la îndemâna tuturor şi care face referire la bucuria de a împărţi, în timp ce realistul abate insistă asupra păstrării secretului, a discreţiei, de

vreme ce „plebea” nu e suficient de coaptă la minte pentru o asemenea împărtăşire? în vocea damei se aude, probabil, glasul feminităţii, al principiului democratic, al mărinimiei erotice – Madame Sans-Gêne în politică. Ea nu vrea să conceapă că plăcerea este limitată în lume şi nici de ce la un lucru care există cu atâta abundenţă se ajunge pe atâtea căi ocolite.

În prologul la *Wintermärchen* (*Poveste de iarnă*), Heinrich Heine face referire la argumentul generozităţii. El aşază la locul său în sistemul oprimării „vechiul cântec al renunţării”, cântat la urechea guvernanţilor de către cei proşti:

„Cunosc calea, cunosc textul.

Cunosc chiar pe domnul autor;

Ştiu că băură vin pe ascuns.

Iar lumii i-au vorbit de apă”.

Aici motivele sunt strânse laolaltă: „critica textului”, argumentul la persoană, surclasarea rafinată a rafinamentului; şi ceea ce reiese de aici este înflăcărată trecere de la programul cinismului seniorial la cântecul popular.

„În lumea asta destulă e pâinea Pentru toţi copiii omului.

Şi roze şi mirt, frumuseţe şi plăcere şi mazăre dulce din belşug.

Da, mazăre pentru toată lumea.

Numai să plesnească păstăile!

Iar cerul îl vom lăsa îngerilor şi vrăbiilor”.

În universalismul poetic al lui Heine transpare răspunsul dat de Luminile clasice creştinismului: cu bună ştiinţă, ele *îl vor crede* pe cuvânt, în loc să-i provoace echivocurile. Luminile uimesc religia prin faptul că, etic, o iau mai în serios decât se ia ea pe sine însăşi. Cam aşa funcţionează, la începutul modernităţii, sloganurile Revoluţiei franceze: sunt o creştinească desfiinţare a creştinismului. Contradicţia cu raţionalismul şi dimensiunea umană a tuturor marilor religii le obligă la un permanent apel la recosmetizare din nucleele lor regeneratoare. Toate formele de critică distructivă observând acestea, se simt atenţionate să procedeze cu precauţie în faţa fenomenelor religioase. Psihologiile abisale au evidenţiat faptul că iluzia acţionează nu numai în reprezentările volitive religioase, ci şi în negarea religiei. Religia s-ar putea număra printre acele „iluzii" cu un posibil viitor *alături* de Lumini, pentru că niciuna dintre criticile negative pure şi niciuna dintre marile dezamăgiri nu i se poate atribui întru totul. Poate că, în realitate, religia este o „psihoză ontologică" (Ricoeur), iar furiile criticii distructive sunt condamnate să obosească în faţa eternei reîntoarce! la obiectul distrugerii lor.

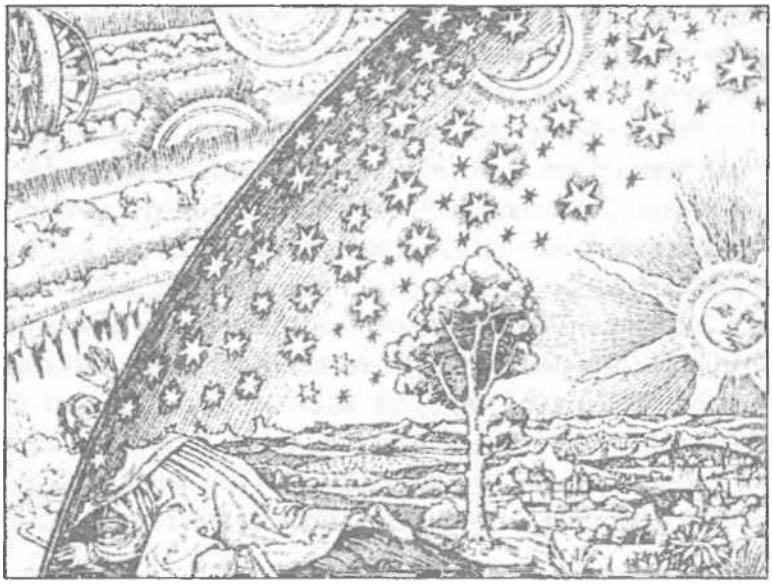
III. Critica aparenţei metafizice

În primele două critici am studiat schema operaţională a Luminilor: autoîngrădirea raţiunii, însoţită de priviri aruncate peste graniţă, practicând un „mic trafic

de frontieră”, la adăpostul unor precauţii private precum „discreţia”. În critica metafizicii, în esenţă, procedura este aceeaşi; ea nu poate face mai mult decât să aşeze raţiunea umană în propriile-i limite. Ea urmează gândului că, de fapt, raţiunea ar putea pune întrebări metafizice, dar nu are putinţa să hotărască – cu propriile-i puteri şi bine întemeiat – asupra lor. Marea realizare a Luminilor kantiene este aceea de a fi arătat că raţiunea nu poate funcţiona cum se cuvine decât în condiţiile cunoaşterii empirice[15]. Ea trebuie să aibă o atitudine corectă, conformă naturii sale, faţă de tot ce depăşeşte experienţa. Căci face parte din esenţa ei să vrea mai mult decât poate. Conform unei critici de inspiraţie logică, nu sunt posibile judecăţi asupra unor lucruri situate dincolo de empiric. Totuşi, ideile metafizice de dumnezeu, suflet, univers se ivesc implacabil în gândire, dar nu pot fi manipulate cu succes de mijloacele date ale gândirii. Rămâne mereu impresia că ar fi empirice; dar pentru că nu sunt, se întrezăreşte cu greu vreo şansă pentru raţiune de a-şi „face treaba” cu aceste teme. Aparatul raţional este pregătit pentru o pătrundere a acestor probleme, însă nu este pregătit să se întoarcă cu soluţii clare din aceste excursii „dincolo”. Raţiunea stă ca în spatele unor gratii, de unde crede că beneficiază de perspective metafizice; dar ceea ce îi apare, înainte de toate, drept „cunoaştere”

15 Extinderea criticii kantiene a fost dependentă întotdeauna de îngustimea concepţiei sale de orientare fizică asupra experienţei. Cînd se trecea de Kant, acest lucru se făcea în numele unei concepţii mai ample despre experienţă, extinsă asupra fenomenelor istorice, culturale, simbolice, emoţionale şi reflexive.

se dovedeşte, în lumina criticii, a nu fi altceva decât autoamăgire. În mare măsură, ea este condamnată să cadă pradă aceloraşi aparenţe pe care ea însăşi le-a creat sub forma ideilor metafizice. Prin faptul că, în cele din urmă, îşi recunoaşte limitele şi zădărnicia propriului joc de a lărgi aceste limite, ea îşi autodemască efortul ca fiind inutil – este forma modernă pentru „ştiu că nu ştiu nimic”. Această ştiinţă înseamnă, pozitiv, doar ştiinţa despre ştiinţa limitei. Cine vrea să meargă mai departe cu speculaţia metafizică va fi demascat ca atentator împotriva graniţelor, ca „nostalgic însetat de intangibil”.



Trafic de frontieră metafizic.

Toate alternativele metafizice au aceeaşi valoare:

determinism *versus* nedeterminare; finitudine *versus* infinitate; existenţa lui Dumnezeu *versus* inexistenţa lui Dumnezeu; idealism *versus* materialism etc. Cu necesitate logică, în toate aceste întrebări există (cel puţin) două posibilităţi, ambele la fel de bine sau rău întemeiate. Nu trebuie, nu este necesar sau nu e voie să „decidem”, de vreme ce alternativele sunt oglindiri ale structurii raţiunii. Căci orice decizie implică o cădere în metafizică, în dogmatică. Bineînţeles, şi aici merită să decizi: gândirea metafizică lasă în urma ei Luminilor o moştenire de o valoare infinită, amintirea despre legătura dintre reflecţie şi emancipare, amintire ce rămâne valabilă chiar şi acolo unde s-au prăbuşit marile sisteme. De aceea Luminile au fost mereu logică, dar şi mai mult decât atât, o logică a reflecţiei. Autoluminarea este posibilă numai pentru acela care recunoaşte cărui *întreg* al lumii îi este „parte”. De aceea filosofii naturii şi ai societăţii au preluat din nou – desigur, cu discreţia intelectuală cuvenită – moştenirea metafizicii.

Acesta este şi motivul pentru care Luminile nu pot fi identice cu o teorie a greşelilor gândirii, care beneficiază de o lungă tradiţie, de la Aristotel până la critica anglo-saxonă a limbajului. În cadrul Luminilor, niciodată nu va fi vorba de o demascare a proiecţiilor, a metabazelor, a falselor concluzii, a falaciilor[16], a confundării tipurilor logice, a amalgamării dintre ipoteze şi interpretări etc., ci, înainte de toate, de *autocunoaşterea esenţei umane* în

16 falaciilor = amăgirilor (de la *falacios* - înşelător, amăgitor).

procesul de desfiinţare critică a imaginilor naive despre sine şi despre lume. Din această cauză, tradiţia autentică a Luminilor s-a simţit mereu înstrăinată dicinismul logico-pozitivist modern, care a încercat să sechestreze cu totul gândirea în sertarul purei analize. Este însă obligatoriu să lămurim poziţiile antagoniste. Pozitiviştii logici care ridiculizează marile teme ale tradiţiei filosofice, considerându-le „probleme aparente", radicalizează una dintre tendinţele caracteristice ale Luminilor, întoarcerea de la „marile probleme" este de inspiraţie kynică. În esenţă, Wittgenstein nu este, oare, un Diogene al logicii moderne, iar Carnap, deja, pustnicul empiriei? E ca şi cum aceştia, prin severa lor asceză intelectuală, au vrut să ducă la căinţă această lume limbută şi neglijentă, această lume care nu oferă logicii şi empirismului niciun fel de revelaţie şi care, în setea ei de „ficţiuni folositoare", continuă nestingherită să se comporte ca şi cum soarele s-ar învârti în jurul pământului şi ca şi cum plăsmuirile unei gândiri „inexacte" ar fi totuşi, pentru viaţa noastră practică, suficient de exacte.

IV. Critica suprastructurii idealiste

Critica marxistă face un pas lateral în raport cu critica anterioară: ea ţinteşte spre o integrală „critică a minţilor". Ea nu vrea să abdice de la a reaşeza aceste minţi pe trupurile vii şi muncitoare. Cam acesta este sensul dialecticii dintre teorie şi praxis, creier şi mână, cap şi burtă.

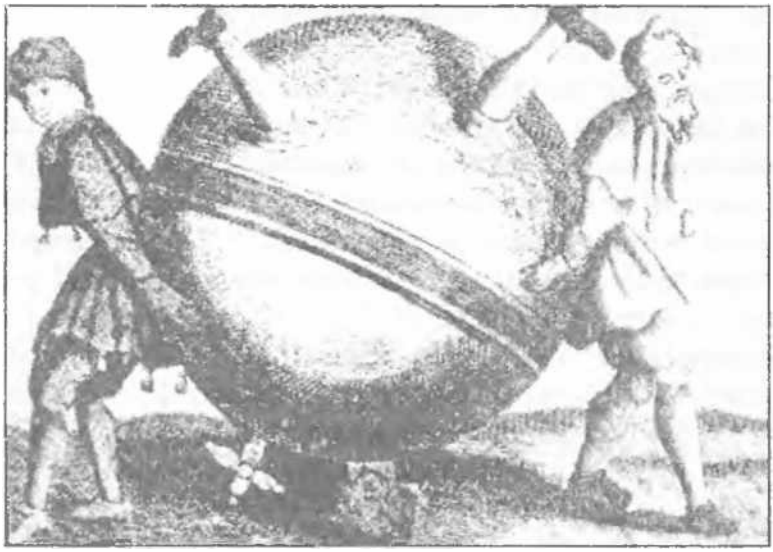
Critica marxistă se lasă condusă de o viziune

presupus realistă asupra proceselor sociale. Ceea ce se află în cugete, spune ea, rămâne „în ultimă instanţă” determinat de funcţia acestora în cadrul conlucrării sociale. De aceea, critica socio-economică manifestă puţin respect pentru ceea ce conştiinţele spun despre sine. Motivul ei rămâne acela de a descoperi „obiectivul”. Ca atare, ea interoghează fiecare conştiinţă asupra a ceea ce ştie despre propria sa poziţie în sistemul muncii şi al dominaţiei. Şi pentru că, de obicei, se ciocneşte de cea mai crasă ignoranţă, ea îşi dobândeşte legitimitatea de a interveni. Dat fiind că munca în societate este subordonată unei împărţiri în clase, critica marxistă verifică fiecare conştiinţă privitor la ce produce ea în termeni de „conştiinţă de clasă” şi ce ştie în consecinţă despre sine.

În sistemul societăţii burgheze se disting în primul rând trei conştiinţe de clasă obiective: burghezia (capitaliştii), proletariatul (clasa productivă) şi o funcţionărime intermediară („clasă de mijloc”), cu care se amestecă incert cei din suprastructură care muncesc, un grup de oameni de ştiinţă, judecători, preoţi, artişti şi filosofi fără un profil de clasă clar definit.

Aruncând doar o scurtă privire asupra travaliului intelectualilor tradiţionali, se observă că, de regulă, concepţia lor despre muncă e cu totul alta decât cea derivată din modelul marxist. Despre rolul lui în angrenajul social şi politic, intelectualul nu ştie aproape nimic. Acesta rămâne la mare distanţă de „nivelul de jos al realităţilor”, trăieşte cu capul în nori şi priveşte sfera „producţiei reale”

de la o distanţă ireală. Astfel, el există, după Marx, într-o lume a mistificărilor idealiste. „Munca” intelectuală (chiar această denumire este o agresiune) va fi uitat că ea însăşi constituie, într-un anume sens, o asemenea activitate. Ea s-a obişnuit să nu se mai întrebe cu privire la întrepătrunderea ei cu munca executivă, manuală şi materială. Astfel, întreaga tradiţie clasică, de la Platon până la Kant, neglijează substructura socială în teoriile lor: economia sclavagistă, iobăgia, servituţile în muncă. Ele se referă mult mai des la experienţe spirituale independente, care îi motivează influenţa: căutarea adevărului, conştiinţa morală, vocaţia cerească, absolutismul raţiunii, geniul.



La folie des hommes ou le monde à rebours (Nebunia oamenilor sau lumea întoarsă cu fundul în sus).

Rămâne de insistat asupra faptului că, în contra celor de mai sus, munca reprezintă o relaţie umană elementară, de care o teorie a realităţii trebuie să ţină cont. Acolo unde teoria se arată necooperantă şi vrea să treacă peste aceste premise, e necesară o demascare. Această demascare se recomandă drept o „împământenire", un *grounding*. Gestul demascator tipic al criticii marxiste este, în consecinţă, întoarcerea: o reaşezare a conştiinţei, din cap, la picioare. Prin *picioare* se înţelege aici conştientizarea poziţiei în procesul producţiei şi în structura claselor. Obiect al demascării este acea conştiinţă care nu vrea să-şi cunoască „fiinţa socială", funcţiile sale în cadrul întregului şi care, în consecinţă, persistă în mistificare, în izolarea sa idealistă. În acest sens abordează critica marxistă, pe rând, mistificările religiei, ale esteticii, ale justiţiei, bunăstării, moralei, filosofiei sau ştiinţei.

Alături de critica conştiinţei mistificate, teoria marxistă ascunde o a doua variantă, plină de consecinţe, a criticii ideologice, marcată de stilul marxist şi incisivitatea sa polemică: teoria măştii caracteriale. Ca teorie a măştilor, ea face distincţia apriori între persoană ca individ şi persoană ca purtător al funcţiilor clasei sale. Rămâne însă cam neclar care dintre aceste două feţe este cea purtătoare de mască – este individualitatea o mască a funcţiilor sau funcţiile o mască a individualităţii? Majoritatea criticilor au optat, cu temeinice argumente, pentru versiunea antiumanistă, pentru concepţia că

individualitatea reprezintă masca unei funcţii. Astfel, ar putea să existe, fără îndoială, capitalişti integri – cum o dovedeşte istoria filantropiei burgheze –, cu care criticii marxişti au polemizat energic. Ei sunt umani doar ca măşti individuale ale inumanităţii sociale. Conform fiinţei lor sociale, ei rămân în continuare personificări ale interesului de profit, măşti caracteriale ale capitalului. Da, din unele puncte de vedere, ei apar în ochii agitatorilor mai periculoşi decât cei mai înrăiţi exploatatori, deoarece alimentează mistificarea patriarhală a muncitorului. O oglindire a acestei concepţii o oferă teoria „burgheză" a rolurilor care înţelege funcţiile („rolurile") sociale drept măşti, în spatele cărora individualitatea stă bine ascunsă, în cel mai bun caz Jucându-se" doar cu masca sa.

Fireşte, conştiinţa muncitorească este în primul rând mistificată. Formarea ei în coordonatele ideologiilor dominante nu-i oferă nicio altă şansă. În acelaşi timp însă, ea beneficiază de o poziţie de legătură cu orice fel de realism: pentru că relaţia ei cu munca este nemijlocită. Cu un instinct realist, ea intuieşte şarlatania din minţile „celor de sus". Ea se află cu picioarele înfipte în pământ. Pornind de aici, Marx încredinţează – surprinzător de optimist – conştiinţei muncitoreşti un proces de învăţare ieşit din comun, pe parcursul căruia proletariatul îşi formează o viziune limpede asupra poziţiei sale sociale şi asupra puterii sale politice şi, ca urmare, transpune, ca întotdeauna, această conştiinţă în practica revoluţionară. Cu această transpunere, conştiinţa dobândeşte o nouă

calitate.

Aici, Luminile proletare înfăptuiesc saltul de la teorie la practică. Ele părăsesc intimitatea gândurilor „simple”, fie ele false sau adevărate, pentru a se organiza public, ca o nouă şi adevărată conştiinţă de clasă; adevărată, deoarece îşi înţelege interesul de viaţă şi încearcă să se elibereze prin luptă de exploatare şi represiune. Luminile s-ar împlini *practic* sub forma anulării societăţii întemeiate pe clase. Aici se observă caracterul fundamental ambiguu al „teoriei” marxiste. Pe de o parte, ea obiectivează fiecare conştiinţă într-o funcţie a procesului social, pe de altă parte, vrea să determine eliberarea conştiinţei de mistificare. Dacă marxismul este înţeles ca o teorie a eliberării, atunci accentul cade pe caracterul său emancipator, de edificare a unei conştiinţe proletare. Această privire vizează acea autoeducată „subiectivitate” a ultimei (chipurile) clase oprimate. În caz că se eliberează din ignoranţă, ea creează premisa emancipării reale (de exploatarea în muncă) a tuturor. Într-o dialectică ideală, autoeliberarea slugii ar trebui să conducă la eliberarea stăpânului de constrângerile stăpânirii. Cine ar vrea să-l privească pe Marx drept un „umanist”, va scoate în evidenţă acest aspect. Esenţa acestuia este antropologia muncii. Muncitorul se va câştiga „sieşi” pe sine abia atunci când se va putea bucura de produsele realizate prin cheltuiala propriei sale energii şi când nu va mai avea de dat plusvaloarea conducătorilor. În acest model de gândire, emanciparea apare drept luare în posesie de către

subiectul producător a produselor sale. (Fireşte, am vrea să ştim ce este cu adevărat idealismul, dacă acest lucru n-ar fi un gând idealist.)

În acelaşi timp, dintr-un alt punct de vedere, critica marxistă trădează o tentativă „antiumanistă”, „realistă”. Accentul său nu cade asupra dialecticii eliberării, ci asupra mecanismelor mistificării universale. Dacă falsitatea fiecărei conştiinţe corespunde poziţiei sale în procesul de producţie şi de dominare, înseamnă că ea va rămâne închisă în această stare atâta vreme cât procesul este în derulare. Iar faptul că el este în plină derulare marxismul o spune la tot pasul. Astfel, îşi face efectul funcţionalismul latent al teoriei marxiste. Pentru el, nu există până astăzi o formulă mai precisă decât celebra expresie a „conştiinţei necesar false”. Acest punct de vedere obiectivează falsa conştiinţă şi o plasează în cadrul sistemului orbirilor obiective. Falsitatea este o funcţie a procesului.

Aici cinismul marxist de sistem atinge discret funcţionalismul burghez, doar că semnele sunt schimbate. Pentru că acesta din urmă vede ca garantată funcţionarea sistemelor sociale practice numai dacă unele norme, poziţii şi reprezentări finaliste fundamentale ale membrilor sistemului sunt preluate şi urmate într-o identificare oarbă; este în însuşi interesul sistemului ca aceste identificări să fie interpretate elastic, ba uneori chiar să fie revizuite de către devianţii izolaţi, pentru ca sistemul să nu îşi piardă, datorită unei prea mari rigidităţi, capacitatea de adaptare la situaţii noi. Până acum, puţină nevoie de ironie

şi un mic grad de revoluţionarism ar fi întru totul necesare fiecărui sistem în dezvoltare. Fireşte, funcţionalismul nu ia în discuţie numai dreptul de emancipare al conştiinţei omeneşti, ci, mult mai mult, el tăgăduieşte sensul unei asemenea emancipări de la norme şi constrângeri: căci ea nu duce nicăieri, adică într-un individualism gol, într-un haos anomic şi într-o diluare structurală a societăţilor. Că aici există un adevăr o dovedesc cât se poate de limpede sistemele socialiste ale blocului răsăritean. Ele aduc dovada funcţionalistă în munca socială: că existenţa socială „organizată" nu poate fi concepută decât învăluită în funcţionalele minciuni finaliste, în politica culturală şi în dresura etică a muncii şi a militarismului din ţările socialiste, cinismul funcţionalist al învăţăturii ideologice marxiste a ieşit înspăimântător la iveală. Acolo vegetează, la nivel de barbarie, ideea eliberatoare despre nişte Lumini existenţiale şi reflexive; nu este de mirare că rezistenţa luministă care se numeşte, oarecum nefericit, „disidenţă" se articulează ca opoziţie *religioasă*. În socialism se practică la modul oficial blocajul reflexiv individual, unul la care conservatorii şi neoconservatorii Occidentului visează de mult. Ei pun în practică, cu o uimitoare radicalitate, instructajul valoric; elementul de deviere minimală este şi el între timp planificat oficial, de vreme ce există *jeans* produşi de industria socialistă şi festival de jazz la Dresda. Din punct de vedere structural, dictaturile răsăritene de partid constituie paradisuri ale conservatorismului occidental. Nu degeaba conservatorul Arnold Gehlen a

plătit Uniunii Sovietice tribut de admiraţie, gest care se lasă comparat cu cel al lui Adolf Hitler, nutrind şi el un tacit respect faţă de aparatul Bisericii catolice.

Funcţionalismul marxist rămâne surprinzător de orb în faţa propriului său rafinament. Modernizând înşelăciunea, în momentele de adevăr ale învăţăturii sale, el se foloseşte de noi modalităţi de imobilizare ideologică. Modernizarea minciunii se fundamentează pe un rafinament schizoid; se minte, în timp ce se spune adevărul. Se exersează o scindare a conştiinţei până când va părea normal ca socialismul, iniţial un logos al speranţei, să devină un zid ideologic în spatele căruia dispar speranţele şi perspectivele.

Numai în critica ideologică marxistă se lasă observată cu anticipaţie urma rafinamentului cinic de mai târziu. Dacă ideologie înseamnă într-adevăr „conştiinţă necesar falsă" şi, fără ironie spus, nu ar fi altceva decât mistificarea potrivită în mintea potrivită, atunci se pune întrebarea cum vrea criticul să se sustragă acestui cerc diabolic al înşelăciunii? Oare trecând de partea înşelătorilor? Critica dialectică se priveşte pe sine ca o lumină unică în noaptea „adevăratelor falsităţi". Totuşi, ea cere astfel unei gândiri prolifice mai mult decât aceasta poate oferi. Descoperirea muncii şi logica producţiei, pe cât sunt de fundamentale, nu oferă o soluţie universală pentru toate întrebările existenţei, conştiinţei, adevărului şi cunoaşterii. De aceea, critica „burgheză" (adversă) a avut de obicei o partidă uşoară cu marxismul, lovindu-l în

punctul său cel mai nevralgic: nivelul involuat al teoriei sale a ştiinţei şi cunoaşterii.

V. Critica aparenţei morale

Rădăcinile Luminilor morale se întind până în zorii istoriei şi asta din motive bine întemeiate. Căci în întrebarea despre morală se decide cea mai profundă întrebare a Luminilor: cea cu privire la „o viaţă mai bună”. Că omul nu este cu adevărat ceea ce pretinde că este, constituie un motiv străvechi al gândirii moral-critice. Iisus a oferit modelul în atacul său împotriva celor răuvoitori: „Cum vei zice fratelui tău: Lasă să scot paiul din ochiul tău şi iată bârna este în ochiul tău? Făţarnice…” (*Matei* 7.1 – 5).

Până şi critica din Noul Testament ia în considerare o dedublare „rafinată”: lupi în blană de oaie, moralişti cu bârne în ochi, fariseism, încă din primul moment, această critică a moralei acţionează metamoral, aici, psihologic. Ea ia serios în consideraţie faptul că aparenţa morală „exterioară” induce în eroare. O privire mai apropiată ar arăta cum moralistul-fariseu nu slujeşte în realitate Legea, ci maschează propria fărădelege, exersându-şi critica asupra altora. *Matei* 7.4 conţine psihanaliza *in nuce*. Ceea ce mă deranjează la alţii sunt eu. Totuşi, atâta timp cât eu nu mă văd pe mine, nu voi recunoaşte proiecţiile mele ca reflecţii exterioare ale propriei mele bârne, ci drept stricăciune a lumii. Da, „ponderea de real a proiecţiilor”,

cum ar spune astăzi psihanaliştii, nu trebuie să mă intereseze în primul rând. Oricât de stricată ar fi lumea în realitate, pe mine trebuie să mă intereseze, înainte de toate, numai propriile mele greşeli. Ceea ce ne învaţă Iisus este o reflecţie de sine revoluţionară: să începi cu tine însuţi şi apoi, dacă într-adevăr e cazul, să fie „luminaţi" şi alţii, să o faci cu ajutorul propriului tău exemplu. Fireşte că, într-o ordine normală a lumii, lucrurile se derulează cu totul altfel. Mânuitorii legilor încep cu ceilalţi, şi nu se ştie dacă ajung şi la ei înşişi. Ei se referă la legi şi orânduiri care vor să treacă drept absolute. Totuşi, lupii în blană de oaie percep aceste legi şi orânduiri mai mult din afară sau de sus; numai ei au voie să cunoască ambivalenţa lucrurilor; numai ei, pentru că sunt creatori de legi, simt suflul de libertate deasupra celor stabilite. Adevăratele oi sunt constrânse în lumea lui sau-sau. Căci cu reflexivitate şi cu ironii la adresa orânduirii „nu se poate face niciun fel de stat". Statele sunt întotdeauna *şi* aparate ale constrângerii, ce nu pot funcţiona dacă oile încep să spună Cu, iar supuşii se distanţează de convenţii. Imediat ce „acei de jos" dobândesc ştiinţa ambivalenţei, lucrurile nu mai merg cum trebuie: Lumini *versus* automatisme ale supunerii şi ale muncii.

Etica reflecţiei creştine – reîntoarcerea la sine şi poruncile – conţine material politic inflamabil. Dat fiind că „libertatea unui creştin" suspendă orice crez naiv, cooperările creştine şi coexistenţa creştină nu mai sunt posibile pe baza statalităţii (*civitas*), adică sub forma unei

comunităţi coercitive, ci numai pe baza socialităţii (*communitas*, *societas*: comunism, socialism). Statul adevărat are nevoie de subiecţi orbi, pe când societatea se poate înţelege pe sine numai sub formă de comună a unor individualităţi active. Acest lucru determină înrudirea profundă dintre creştinism şi comunism, de care aminteşte anarhismul secolului al XIX-lea şi începutului de secol XX; pentru că regulile după care se ordonează viaţa comunei anarhiste sunt angajamentele individuale libere, şi nu legi eteronome şi dispuse ierarhic. Comuna visează la o permanentă înnoire a legii prin consimţământ.

Ideea originară de Biserică ascunde în sine încă ceva din acest model comunitar. Bineînţeles, acesta decade rapid într-o tranziţie către Biserica organizată; mai târziu, el va supravieţui, înjumătăţit şi rupt de lume, în marile ordine. Însă Biserica oficială ajunge tot mai des să se asemene cu o parodie a statului şi se transformă într-un aparat coercitiv de proporţii impresionante. Această schizofrenizare a fost raţionalizată pentru totdeauna de teologul Augustin, în învăţătura sa despre cele „două împărăţii", împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia pământenilor, învăţătură în care credea cu tărie şi călugărul augustin Luther. Faptul că Augustin foloseşte acolo termenul de *civitas* pentru o comunitate religioasă semnalează o corupţie politică. Pare curios – şi totuşi explicabil – că abia în mişcările democratice moderne reapare, în jocul politic, un gând de sorginte creştină veche. Democraţiile occidentale sunt, în esenţă, parodii

permanente ale anarhismului religios, stranii structuri mixte, formate din aparate coercitive şi orânduiri ale libertăţii, în care funcţionează regula: un eu aparent pentru fiecare.

Tot de aici îşi trage rădăcinile în lumea modernă şi ironia catolică, deoarece catolicismul iese în evidenţă – cu învăţătura şi organizarea sa absolutistă – ca o insulă arhaică într-o ordine socială liberală. El se dovedeşte *antilumesc* doar în sensul că îşi menţine sus şi tare legătura perversă cu puterile centrale ale statului. Cum s-a întâmplat în cazul Imperiului roman, al feudalismului nord-european sau în cazul absolutismului secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Aşa se face că puterile centrale de astăzi – care oricum au învăţat ceva din jocul liberal – se simt puţin fâstâcite în relaţia lor cu autoritarul Vatican. Abia fascismul lui Mussolini a ştiut să tragă după sine catolicismul în oribila modernitate a concordatelor.

Această paranteză este probabil folositoare pentru a înţelege punctul de pornire al criticii morale de mai târziu. De-a lungul istoriei sale, creştinismul îşi retractează structura morală, autoreflexivitatea transpusă în convenţii. Într-un cuvânt, se transformă într-o organizaţie coercitivă convenţională. Astfel, el decade din postura liberă de meta-etică – ce se lasă orientată de o privire limpede asupra realităţii *şi* de o iubire raţională – înapoi în postura unilaterală a lui tu-trebuie. Orientat iniţial împotriva fariseismului, creştinismul devine, prin succesul său politic, cea mai făţarnică ideologie care a existat vreodată

pe acest pământ.

În Europa, aceste lucruri au ajuns să fie cunoscute, la modul general, cam din perioada Evului Mediu târziu. De atunci se face distincţia dintre lupii în blană de oaie creştină, oile propriu-zise şi excepţiile care, în ciuda creştinismului, au dus mai departe şansa creştină. În privinţa acestei scindări a moralei, o bună parte a poporului nu s-a lăsat amăgită, şi asta încă înainte de sfârşitul Evului Mediu – adică de când există documente scrise, care să înregistreze vocea populară şi realismul său. Fruntaşii clerului, prelaţii iubitori de război, cardinalii cinici şi papii corupţi sunt tipuri consacrate ale realismului popular; nicio critică „teoretică” nu a vrut să acorde o importanţă majoră acestei predispoziţii satirice. Demascarea clericilor rămâne o treabă a catolicismului, aşa cum râsul aparţine satirei. Hohotele de râs anticipă întreaga teorie.

Şi totuşi critica morală nu a progresat pe calea râsului, fapt ce ţine de rolul gândirii protestante în cadrul renovării moralismului. Catolicismul se poate mulţumi în cele din urmă cu o satiră clericală. Protestantismul însă trebuie să ducă critica morală până la demascarea laicului, a creştinului de suprafaţă. Până şi mişcarea luministă franceză şi-a orientat satira morală împotriva actorilor spectacolului catolic, călugăriţele, preoţii, fecioarele prea pioase şi preasfinţii prelaţi. Chiar şi atacurile lui Henrich Heine se potrivesc catolicismului şi pot rămâne satirice. Dar toate acestea sunt floare la ureche în comparaţie cu

critica privind morala laică interiorizată a protestantismului. Ce blânde sunt muşcătoarele glume ale lui Diderot în comparaţie cu cele ale fiului de preot luteran Friedrich Nietzsche! Există o limpede diferenţă de grad, dar şi de sănătate între luminile romano-catolice şi cele protestanto-germanice. Căci complicaţiile speciale ale existenţei religioase rămân, în catolicism, rezervate în ultimul rând clerului. În ţările protestante, critica morală duce cu necesitate la demascarea întregii societăţi şi a claselor sale. În asemenea ţări, în special în Germania de Nord şi în America, emanciparea luministă morală nu poate fi concepută în afara unor componente social-masochiste. (A doua sursă de inspiraţie a acestora o reprezintă evreimea emancipată – Marx, Heine, Freud, Adorno etc. –, la a cărei precară asimilare în societatea burgheză, aşa cum a arătat atât de relevant Hannah Arendt, s-a asociat o anume privire de outsider, predispusă criticii.)

Simplicitas (Adevărata modestie) îl învinge pe *Fraus* (Neadevărul), Catedrala din Strasbourg, fereastra 45, vitraliul 7.

Critica morală urmăreşte, în esenţă, trei strategii: dezvăluirea unei sistem alternativ de reguli (morală dublă);

inversiunea dintre a fi şi a părea; reducerea la un motiv iniţial realist.

Dezvăluirea *sistemului alternativ* de reguli reprezintă demersul cel mai sigur, căci existenţa sa atrage atenţia prin simpla observaţie. Iisus zice: „Îi veţi recunoaşte după fructele lor”. Decisivă este confirmarea în viaţă. Luminile nu fac altceva decât să-i spioneze pe prezumtivii lupi în garderoba în care îşi îmbracă sau dezbracă blana de oaie. Nu trebuie să faci altceva decât să te aşezi tu însuţi în spatele unei draperii sau să te bagi sub pat şi să tragi cu ochiul la ceea ce se întâmplă când lupii sunt doar între ei. Aici demascarea sexualităţii are o valoare ieşită din comun: călugărul care trebuie să se ascundă în comoda din dormitor de teama bărbatului sosit acasă; vajnicul tată de familie care dispare, într-o stradă întunecată, printr-o poartă deasupra căreia arde un felinar roşu; primul-ministru care-şi uită ochelarii în bordel. „Poţi culege oare struguri dintre spini sau smochine din scaieţi?” Această „literatură *in flagranti*” ar putea purta titlul uneia dintre cele mai cunoscute cărţi „pornografice” ale secolului al XVIII-lea: *Draperia fluturândă* a lui Mirabeau. Pe parcursul acesteia însă critica nu renunţă încă la o abordare senzuală şi satirică.

Însăşi dubla înrădăcinare a moralei trece, în această perspectivă, pentru multă vreme, drept un fapt moral, un scandal. Abia o frivolitate cinică a putut merge atât de departe încât să nu facă altceva decât să ridice din umeri şi să o accepte, cu luciditate, ca pe o simplă realitate.

Ştiinţa mondenă recunoaşte lumea morală drept un compus din două lumi; în aceasta trebuie să existe, în acelaşi timp, o imagine a lumii pentru oamenii practici, care trebuie să fie suficient de puternici încât să-şi murdărească mâinile cu practica politică, fără însă a se murdări pe sine – dar şi dacă se murdăresc, ce contează! O a doua imagine a lumii se adresează tinerilor, imbecililor, femeilor şi sufletelor frumoase cărora „curăţenia” li se potriveşte cel mai bine. Am putea numi acest fenomen diviziunea muncii sufletelor sau oribilitatea lumii; ştiinţa mondenă ştie să trateze cu ambele.

În cazul *inversiunii dintre a fi şi a părea*, critica desparte în primul rând faţada de interior, pentru a o ataca astfel ca pură exterioritate. Principalele puncte de atac le vor constitui locurile sensibile (atât în bine, cât şi în rău) ale moralei creştine: etica de compasiune şi altruismul (porunca de a-ţi iubi aproapele). Aici, din nou, Luminile vor să depăşească prin suspiciune înşelătoria; ele chiar tăgăduiesc, nu fără temei, posibilitatea perfectei înşelăciuni în demersul oricărui contemporan: „se minte cu gura, dar cu botul pe care îl faci se spune totuşi adevărul” (Nietzsche, *Werke în zwei Bäden*, München, 1978, II, 73). „Interiorul” nu rămâne niciodată ascuns. „Psihologul” (în sens nietzschean) vede întrezărindu-se în mila arătată altora oglindirea milei de sine şi a resentimentului; în orice altruism transpare un egoism. Mulţumită acestor constatări, psihologia epocii curteneşti este superioară gândirii burgheze. De pe poziţii virtuoase, însuşi La

Rochefoucauld avea să scoată la iveală jocul dragostei de sine *(amour-propre*) în toate înfăţişările sale sociale şi morale. De aici, critica lui Nietzsche împotriva creştinismului putea porni mai departe pentru a atinge stadiul de puritate, adică de totală nuditate. Cu cât mai găunoasă se prezenta minciuna altruismului în societatea capitalistă, asimilând tot mai mult dorinţa de profit şi utilitarismul, pe atât mai clară devine concepţia critică naturalistă că fiecare îşi este propriul aproape. Dar Schiller spune: omul bun se gândeşte la sine însuşi abia la urmă (*Wilhelm Tell*). Însă Nietzsche aude în idealismul lui Schiller zăngănitul de tinichea; el va vorbi fără milă de „trompeta morală de la Säckingen”. Naturalistul pretinde că ştie că orice om, bun sau rău, se gândeşte în primul şi în ultimul rând la sine. Da, orice tentativă de a te gândi „întâi” la alţii rămâne sortită eşecului, deoarece gândirea nu îşi poate părăsi centrarea pe sine. A tăgădui această primară dragoste de sine ar însemna să inversezi relaţiile. Această străveche înşelăciune, această fundamentală schimbare de roluri Nietzsche a imputat-o creştinismului cu o impresionantă incisivitate. Morala burgheză vrea să menţină o aparenţă altruistă, în timp ce întreaga gândire burgheză nu mai lucrează decât în termenii unui egocentrism economic şi teoretic.

Falsitas. Ferd. Dietz, schiţă de statuie pentru parcul castelului Seehof din Bamberg.

Critica lui Nietzsche reacţionează – făcând abstracţie de cunoscuta sa „intoxicare cu Dumnezeu” – la atmosfera morală a sfârşitului de secol al XIX-lea, când, sub veşmântul idealismului şi al creştinismului autentic, imperialismele internaţionale se pregăteau să supună restul lumii. Războiul mondial (1914 – 1918) fusese dorit pe ascuns de nenumăraţi contemporani, care vedeau în el

o „baie morală purificatoare”. Minciunile înălţătoare ale imperialismului creştin deveniseră prea sufocante[17]. Rezonanţa câştigată de Nietzsche în rândul imperialiştilor şi-a avut baza morală în cinismul autodizolvării morale; abia acesta face posibilă continuitatea dintre o filosofie subtilă şi o politică brutală. Fuga înspre mărturisirea credinţei este caracteristică mişcărilor conştiinţei moderne, care încearcă să înlăture ambiguităţile moralelor. Ea este cea care pune, pe un front mai amplu, conştiinţa morală faţă în faţă cu cinismul.

Cea de-a treia strategie închide demascarea prin *descoperirea unui motiv iniţial*. Moraliştii francezi au descoperit dragostea de sine (*amour-propre*), Nietzsche, *voinţa de putere*. Dacă marxismul ar putea vorbi în termeni psihologici, lucru pe care însă, conform logicii sale, nu-l poate face, atunci ar considera şi ar numi *goana după profit* un motiv iniţial; însă argumentaţia sa este apsihologică; goana după profit cade, în ultimă instanţă, în spatele „măştii caracteriale”, aşa încât capitalistul, ca individ, poate fi oricât de zgârcit sau dezinteresat vrea. Psihanaliza – crescută în climatul lui Nietzsche şi al neoromantismului – ajunge la motive ultime care nu au absolut nimic de-a face cu altruismul şi idealismul. De mare importanţă în cadrul acestora este momentul dialectic al teoriei pulsiunilor, care lucrează cu dubla natură a acestora: *pulsiunea eului* şi *pulsiunea sexuală*,

17 în ce relaţie s-ar putea afla cinismul serios contemporan al politicii de pace şi înarmare cu un posibil al treilea război mondial va fi arătat în cadrul celei de-a cincea meditaţii preliminare.

într-o concepţie mai târzie: pulsiunea vieţii şi pulsiunea morţii.

Demascarea moralei devine interesantă atunci când ea nu este exersată de la o persoană privată la alta (sau ca o confesiune în contextul relaţiei de spovedire). Începând cu secolul al XVIII-lea, reprezentanţii Luminilor s-au dedicat, ca partizani ai „adevăratei morale" – orice ar fi însemnat aceasta –, studiului *moralei stăpânilor*. Abia aici critica morală îşi arată colţii politici. O întreagă literatură antitiranică şi demascatoare, preocupată de corupţia nobilimii, ne-a rămas mărturie. *Hoţii* (*Räuber*) lui Schiller şi *Emilia Galotti* a lui Lessing sunt doar cele mai cunoscute produse de acest tip.

Moralismul burghez bazat pe bună-cuviinţă transformă imoralismul rafinat al aristocraţiei într-un cap de acuzare politic. În această direcţie, literatura de moravuri burgheză exersează deja o critică a cinismului; ea descrie o constituţie a conştiinţelor, în care imoralitatea este reflexivă. Cu toate acestea, gândirea burgheză tratează încă cu multă naivitate aşezarea puterii politice pe fundamentul unor concepte morale. Ea nu prevede că, ajunsă într-o bună zi la putere, se va găsi în aceeaşi ambivalenţă. Pentru ea constituie încă un secret faptul că de la campania morală până la făţărnicia cu morgă nu este decât un foarte mic pas. Zadarnic avea Heinrich Heine să combată moralismul mărginit al luminilor îmburghezite. Publicul german nu-i putea urma protestul satiric (şi cinic, în sensul grecesc al cuvântului).

Aparţine ciudăţeniilor Luminilor germane faptul că, sub influenţa protestantismului mic-burghez, vocea lor a devenit rareori impertinentă. Acolo unde nu se autosesiza opinia publică, se găseau suficiente tribunale care să exercite cenzura. Abia în secolul XX impertinenţa (premisele social-psihologice ale unor Lumini ofensive, care nu întreabă înainte autorităţile dacă sunt sau nu binevenite) a devenit dominantă în nişele subculturale ale cabaretului şi boemei. Înfrăţirea sa cu puterea centrală a opoziţiei sociale, mişcarea muncitorească, a eşuat lamentabil, căci aceasta împrumutase o formă a criticii morale politice îndreptată împotriva stăpânirii şi care părea să semene cu o interpretare greşită a moralei de atac a burgheziei.

Mişcarea muncitorească nu s-a cercetat aproape niciodată pe sine în termeni de critică morală. Mai întâi pentru că revendicările sale se dovedeau atât de plauzibile, încât nu puteau trezi decât interesul reacţiunii politice de a căuta ceva în spatele lor. Teritoriul moral de o mare complexitate al invidiei şi resentimentului social fusese discutat în realitate mai degrabă în termenii unei gândiri de inspiraţie antisocialistă, de la Nietzsche la Schoeck. Totuşi, odată cu succesul (relativ) istoric al mişcării muncitoreşti, lipsa ei originară de suspiciuni s-a contopit cu acesta. Ea a pătruns, încă de multă vreme, pe teritoriul ambivalenţelor. Dar, fie ca „parteneri sociali” în Occident, fie ca putere de stat în Orient, în propriile rânduri, ea nu vrea să ia cunoştinţă de altceva decât de

pura „voinţă de putere” politică, ceea ce întemeiază slăbiciunea ei morală. Marxismul a denunţat cu toată puterea impulsurile lui Nietzsche şi ale psihologiei abisale, şi fiecare întâlnire personală cu cineva aparţinând sferei de influenţă estice trădează ciudata stare mentală prepsihologică în care aceştia sunt ţinuţi, de parcă scriitori precum Dostoievski sau Tolstoi n-ar fi reprezentat cele mai autorizate voci ale psihologiei ruse moderne. Statul autoritarist presupune subiecte oarbe; el face tot ce poate pentru a împiedica manifestarea unor forţe reflexive activate de multă vreme.

VI. Critica transparenţei

Sub acest titlu vom trata *descoperirea inconştientului* – care, după cum urmează să arătăm, este o consecinţă necesară a procesului de emancipare luministă din ultimii ani. Să-l sărbătoreşti pe Sigmund Freud ca „descoperitor al inconştientului” constituie un gest rupt din mitologia reacţionară a secolului XX[18]. Legenda freudiană nu numai că falsifică adevărul istoric, ci, mai mult, acuză Luminile de o absurdă, inexplicabilă asimetrie a lucrării sale, precum şi de o întârziere a cercetării inconştientului. Cum ar fi putut oare Luminile să cerceteze critic şi empiric conştiinţa, fără să se ciocnească de „cealaltă parte” a ei?

18 în al şaselea cinism cardinal îl voi descrie pe Freud ca protagonist al unei teorii cinice antice. De asemenea, şi în al treilea cinism cardinal (voi. 11).

Adevărata descoperire a inconştientului, ba chiar mai mult, începutul unei abordări sistematice a problemei coincide, aş vrea să spun, firește, cu epoca clasică a Luminilor. Din descrierile lui Henry F. Ellenberger, istoria întâlnirilor metodic supravegheate cu inconştientul începe în ultima treime a secolului al XVIII-lea. Pe atunci, în mijlocul unei atmosfere încărcate de obscurantism (Cagliostro şi alţii), se puneau bazele experimentării sistematice a terapiei prin sugestie, care îşi făcea debutul *practic* cu aşa-numitul „magnetism animal” al lui Franz Anton Mesmer – chiar dacă *teoria* „fluidelor” a lui Mesmer despre lumea de aici şi cea de dincolo nu s-a bucurat de credibilitate. Adevărata dată de naştere a psihologiei abisale a Luminilor este anul 1784, la trei ani după apariţia *Criticii raţiunii pure*, când un aristocrat francez descoperă aşa-numitul fenomen al somnului magnetic, căruia, în secolul al XIX-lea avea să i se dea numele de hipnoză. Marchizul de Puységur, ofiţer de artilerie din Strasbourg şi elev al lui Mesmer, posesorul unei mari proprietăţi funciare în zona Buzancy din Soisson, în cadrul unei acţiuni medicale filantropice în folosul ţăranilor de pe moşia sa, a fost martorul unei manifestări până atunci necunoscute, asemănătoare somnambulismului, de unde şi numele de „somnambulism artificial”. Era vorba despre o stare de profundă absenţă în care, paradoxal, pacienţii dovedeau o clarviziune şi o putere de exprimare neobişnuite, depăşind cu mult ceea ce respectivele persoane puteau să facă în starea de trezie. Foarte

importantă aici era descoperirea că persoanele hipnotizate se dovedeau a fi „proprii lor medici”, că erau în stare să numească cu claritate şi cu o foarte bună orientare factorii ce cauzau boala, despre care, într-o stare normală, n-ar fi putut să spună niciun cuvânt. Descopereau în ei înşişi „secrete patogene”, numeau rădăcinile ascunse ale suferinţei lor, făceau propuneri de tratament şi, în plus, dovedeau nu arareori trăsături de caracter ce nu se regăseau în „personalitatea de suprafaţă”.

Acest procedeu avea însă un dezavantaj major, care a determinat Luminile de mai târziu să facă totul pentru a şterge din memorie „episodul” vechi de o sută de ani: pacienţii uitau tot ce li se întâmpla. Ca urmare a aşa-numitei – mai târziu – „amnezii posthipnotice”, subiecţii se aflau întru totul la îndemâna magnetizatorului, care era şi primul profitor al excursiilor lor în inconştient. Ei trebuiau să se supună, chiar şi în absenţă, ordinului curativ al magnetizatorului. El îşi transpunea cunoaşterea problematicii pacientului, dobândită în cadrul şedinţelor, în prescripţii hipnotice; acestea trebuiau să acţioneze în inconştient spre binele pacientului. Despre asemenea procedee, bazate în exclusivitate pe autoritate şi încredere, Luminile de mai târziu, e lesne de înţeles, n-au vrut să mai ştie nimic. Din punct de vedere psihologic, emanciparea în spiritul Luminilor constituie totodată şi un progres pe calea exerciţiului neîncrederii, având ca destinaţie edificarea unui eu conceput pe autoafirmare şi control al realităţii. Metodologia lui Freud se rezumă într-o

mare măsură la încercarea de a evita hipnoza şi, totuşi, de a ţine deschis drumul spre inconştient. Trebuie însă atent cumpănit dacă, în tactica lui Freud, nu se face simţit un rafinament născut din suspiciune: aparent naiv, el reflectează asupra „descendenţilor” şi „reprezentanţilor” unui inconştient privit de obicei ca spaţiu închis. Dacă această închidere nu reprezintă în acelaşi timp şi un efect al metodei suspiciunii rămâne încă de demonstrat.

Les effets du magnétisme (…) *animal* (Efectele magnetismului… animal). Pudelul Mesmer induce societăţii pariziene, cu câini cu tot, crize convulsive. Caricatură despre „mesmeromanie”, aprox. 1780 – 1785.

Puységur ştia deja că, în cazul său, ca şi în cazul lui Mesmer, adevăratul agent al vindecărilor hipnotice îl

constituia personalitatea sa (mai exact, comunicarea intimă dintre el şi pacientul său). Acest „raport” (transferul, într-o terminologie mai nouă) a mediat o practică metodică şi plină de succes în psihologia abisală. Cel puţin până la mijlocul secolului al XIX-lea, ea a fost în permanenţă perfecţionată şi exersată în faţa unui public ce o recepţiona fără suspiciuni.

Schopenhauer însuşi afirma că această descoperire constituia probabil cel mai important pas înainte din întreaga istorie a spiritului omenesc, chiar dacă punea raţiunea mai curând în faţa enigmelor decât în faţa rezolvării lor. În realitate, aici avea loc impunerea unei psihologii abisale secularizate, care-şi putea elibera cunoaşterea de ştiinţa tradiţională, religioasă şi pastorală a sufletului (competenţa să se confirma în urma unui demers de accedere la inconştient ieşit din sfera sacrului). Descoperirea inconştientului pătrunde parţial în acea zonă a cunoaşterii în care intuiţiile vechii ezoterici se întrepătrund cu structurile ştiinţei moderne specifice, construită principial antiintuitiv (bineînţeles că ambele trebuiau, în cele din urmă, să descopere legătura cu „experienţa nemijlocită”).

Din cele de mai sus tragem următoarele concluzii: începând cel puţin cu ultima parte a secolului al XVIII-lea, iluzia transparenţei interioare în conştiinţa de sine a omului începe să fie sistematic pusă în paranteze. Manifestările somnambulice au oferit dovezi provocatoare credinţei conform căreia conştiinţa nu ştie totul despre

sine. În luciditatea magnetică vorbeşte o zonă a cunoaşterii care rămâne inaccesibilă conştiinţei de suprafaţă. Vechea „psihologie raţională” nu putea, cu teoria sa despre facultatea de memorare, să facă faţă acestor provocări. În procesul de emancipare luministă, oamenii se încâlcesc tot mai adânc în evidenta enigmă a faptului că „mai există şi altceva”, care se comportă ca un fel de spiriduş interior, sustrăgându-se în permanenţă unei abordări directe. Dacă îl priveşti fix, dispare. Stă la un pas în spatele conştiinţei, ca o umbră sau ca un dublu, dar fără să accepte invitaţia de a se confrunta cu ea. Însă o urmează fără încetare, fără să îşi spună numele Totuşi efectele sale sunt vizibile şi creează misterul ce-l înconjoară şi consecutiva frică de nebunie – două teme care nu aparţin în exclusivitate patrimoniului romantismului.

Hipnoza a servit primei psihologii abisale adevărate drept cale regală spre inconştient. În faţa acestor fenomene, Luminile secolului al XIX-lea au comis o mare stângăcie. Ele au înţeles greşit interesul viu al cercurilor reacţionare aristocratice şi religioase în faţa fenomenelor inconştiente, considerându-le nimic altceva decât un hocus-pocus antiluminist. Într-adevăr, mesmerismul şi hipnoza s-au scufundat curând în subterana spirituală, supravieţuind, în unele cazuri, în bâlciuri şi spectacole de varietăţi, unde şarlatania e la ea acasă. Luminilor le lipsea însă luciditatea de a înţelege că un lucru trebuie să aibă o valoare de vreme ce antiluminiştii se interesează cu atâta

insistenţă de el. Într-adevăr, spiritismul religios târziu, precum şi ocultismul de iarmaroc reprezentau un antiluminism în acţiune dar nu pentru că întunecau miezul realist al lucrurilor, şi făceau saltul de la *memoria* la structura inconştientă, de la trăirea conştientă la inconştienta „gramatică a sentimentelor”.

Fracţiunea burghezo-pozitivistă a Luminilor era inoportunată încă mai demult de dimensiunile subversive ale noii categorii ale inconştientului. Odată cu el, motivul autodefinirii pătrunde în civilizaţie pe o cale care nu va conveni deloc celor ce se recomandau a fi reprezentanţii civilizaţiei. Dacă, în cazul fiecărui eu, există un inconştient care îl subminează, înseamnă că au trecut vremurile autodeterminării conştiinţei, care se putea cunoaşte pe sine şi se putea preţui pentru asta. „Inconştientul” avea să afecteze narcisismul cultural al tuturor claselor sociale. În acelaşi timp, descoperirea sa invalidează fundamentele filosofiei conştiinţei de până atunci. De acum înainte, cuvântul „naivitate” dobândeşte o nouă semnificaţie, mult mai de adâncime – pentru că acum abisul asupra căruia plutea conştiinţa era mult mai la vedere.

O intuiţie asemănătoare cu cele de mai sus trebuie să fi avut şi Freud cu mult citatul său aforism despre cele „trei îmbolnăviri” pe care sentimentul de sine al omului trebuie să le asimileze, ca urmare a noilor descoperiri ştiinţifice: revoluţia copernicană, care i-a contestat pământului poziţia centrală din univers; teoria darwinistă a originii speciilor, care l-a inclus pe om în lanţul speciilor de

animale şi i-a atribuit problematizanta înrudire cu primatele; şi, în ultimul rând, psihanaliza, care a dat întru totul la o parte opinia naivă cum că eul, beneficiind de o nemijlocită apropiere, s-ar cunoaşte cel mai bine pe sine. De acum înainte avea să treacă drept regulă ideea că fiecare îşi este sieşi cea mai îndepărtată fiinţă. În spatele oricărui act raţional, în spatele oricărui fapt de conştiinţă se aşterne un spaţiu întins de iraţionalitate şi programări inconştiente ce se amestecă, întru totul înşelător, în vorbirea şi comportamentul conştiente. De o enormă ironie este conceptul freudian de „raţionalizare": sub semnul lui *ratio* sunt aşezate acele reglări de sens şi acele pseudo – argumentaţii prin care conştiinţa îşi spoieşte autoamăgirea. Factorul raţional nu pare altceva decât capacul care maschează o iraţionalitate privată şi colectivă.

Ceea ce urmează în ştiinţă, mai cu seamă reorientarea cercetării psihologice abisale, de la începuturile sale hipnotice la interpretarea viselor şi mai târziu la ramificarea şcolilor psihologice, trece drept bine cunoscut. Freud a desemnat visul ca fiind a sa *via regia* către inconştient. Folosindu-se de acesta, el şi-a dezvoltat celebra „tehnică de citire", care avea să se verifice ulterior în multe alte manifestări omeneşti, fie ele simptome nevrotice, disfuncţii sexuale sau creaţii artistice. Până şi manifestări precum umorul şi glumele, alegerea partenerului sau incidentele se ordonează acum, graţie inconştientului, într-un sistem de relaţii. Extinderea

acestor interpretări dinamice de la psihopatologie înspre fenomenele culturale de zi cu zi dovedeşte întreaga rază de acţiune a criticii. Transparenţa afişată trebuie să suporte ideea că în spatele tuturor posibilelor fapte de conştiinţă pot fi descoperite reguli de acţiune dinamice inconştiente, care le condiţionează apariţia. Idealismul burghez (şi cel proletar) a luat cu amărăciune notă de faptul că psihanaliza intenţiona să se exerseze şi asupra sufletului artistului şi a operei de artă. Presupunerea că, chipurile, în lirica lui Goethe s-ar putea face simţită psihodinamica unei relaţii neîncheiate cu mama reprezenta pentru idealism un lucru mai rău decât bolşevismul; în orice lucru care voia să năruie conştiinţa de faţadă a burgheziei, bolşevicii nu vedeau altceva decât ultimul strigăt al decadenţei burgheze.

În spatele acestor lucruri se află o tentativă dezorientată de apărare a transparenţei conştiinţei, adică a premisei că eul se cunoaşte cel mai bine pe sine şi că este stăpân asupra regulilor propriei exprimări raţionale. Căci, dacă se acceptă într-o autodefinire existenţială realitatea propriului inconştient, atunci, ca urmare a acestei schimbări de perspectivă, nu numai că vor ieşi la suprafaţă refulările sexuale şi cicatricele diverselor traumatisme, dar, în procesul reflexiv, „umbrele” interioare se vor alungi tot mai mult. Întreaga relaţie existenţială cu „negativitatea” va fi revizuită şi eul negativ se va putea ridica la suprafaţă cu toată suferinţa sa, logică, politică şi emoţională, cu toate rănile sale, cu toată

distructivitatea sa, cu toată oribilitatea sa. Eul trebuie să aibă curajul de a recunoaşte că este şi acel lucru care, cu niciun chip, nu va crede că este. Cu cât conştiinţa sa este mai convenţională, cu atât mai înrăit va fi refuzul său de a se privi în această oglindă. Astfel că opoziţia faţă de psihologia dinamică provine mai ales din rândul celor ce cred că prin „analiză" vor pierde ceva. Ei strigă cu toată puterea că „toate aceste lucruri nu le sunt. deloc necesare".

Tehnica de citire psihanalitică s-a răspândit mult în civilizaţia occidentală; mai cu seamă în Statele Unite, unde, într-o formă puternic trivializată, ea reprezintă de decenii un joc social al cărui câştigător este acela care descoperă în manifestările de zi cu zi ale propriei sale vieţi (dar şi în viaţa altora) cele mai multe gânduri ascunse şi semnificaţii latente. Această formă maniacală de analiză a sinelui şi a altora, devenită un fel de sport, conduce spre două tipuri de conduită eronată: pe de o parte, la o intelectualizare incurabilă a psihanalizei, care devine, din această cauză, un refugiu al distanţei sufleteşti şi al unui raţionalism simptomatic, care şi-a găsit în ea mijlocul potrivit de a rămâne mereu acelaşi în spatele unei noi faţade; pe de altă parte, la o inflaţie a infantilităţii, care, prin permanenta sa înlănţuire cu actualitatea, poate câştiga o putere extrem de rafinată. Nu există nicio garanţie că „dialectica" lucrează pozitiv şi că fiecare regresie este compensată de o progresie corespunzătoare.

Nevroticul citadin al lui Woody Allen pare încă a fi un

caz fericit. Cu siguranţă psihanaliza nu este apriori – după cum sesiza răutăcios Karl Kraus – boala al cărei leac spune că este; dar poate deveni cu uşurinţă, având în vedere că tinde în permanenţă să subestimeze puterea nevrozei, care preferă să se privească în oglindă în loc să se hotărască să se accepte aşa cum i se spune că este.

Bineînţeles, psihanaliza nu întâlneşte peste tot indivizi suferinzi, dornici cu orice preţ să se vindece. Suferinţele lor se întrepătrund cu o extrem de complicată dinamică a autoafirmării. Aceasta cooperează cu dubla semnificaţie a ideii de întrajutorare, care, în ceea ce o priveşte, nu poate intra în vigoare decât atunci când este cu un picior în suferinţa pe care încearcă s-o combată. Aici se porneşte un joc înşelător al rafinamentelor, de ambele părţi ale relaţiei terapeutice. Adeseori nu se mai ştie dacă nu cumva peştele însuşi este cel care îl agaţă pe pescar.

Categoria inconştientului – sau, mai corect, a structurii inconştiente – este probabil cea mai notorie figură a gândirii din ştiinţele umane ale secolului nostru. Acest concept reflexiv a reuşit cele mai mari victorii în domeniul cercetării principiilor civilizaţiei şi ale omului. Fără el, antropologia modernă ar fi tot atât de neînchipuit ca şi mitologia structurală, teoriile de gramatică moderne, psihologia comportamentală şi teoria biogramei umane. Având în vedere mecanismele inconştiente de echilibrare ale culturii umane, precum şi cele ale comportamentului social şi individual, ştiinţele umane deschid calea unui inedit atac reflexiv asupra a tot ce reprezintă, în sfera

omenească, „programare din umbră” şi nu comportament conştient.

Se împlineşte astfel cea mai violentă subminare a reflexivităţii din istoria cunoaşterii de sine omeneşti, chiar dacă unii cercetători înclină să accentueze regularităţile şi comprehensibilitatea structurilor inconştiente. Fiecare proces de conştientizare, fiecare reflecţie se sparge ca un val de „stânca inconştientului”. Şi doar în conştiinţă se poate clarifica în ce măsură Luminile trebuie să fie o şcoală a schimbării şi în ce loc cercetarea lor dovedeşte că ele lasă să li se întâmple ceea ce nu poate fi modificat.

Psihologia abisală a Luminilor timpurii din secolul al XVIII-lea, şcolile ulterioare de psihologie dinamică şi toate celelalte sisteme care folosesc structurile inconştiente pentru a exprima esenţa umană şi-au pus la dispoziţie un potenţial reflexiv atât de mare, încât va mai dura multă vreme până când se va putea prezice felul schimbării societăţii omeneşti, dacă convieţuirea cu aceste forţe de oglindire se va croniciza. Toate aceste discipline şi-au construit o reţea metodologică a cunoaşterii de sine, cum poate nici măcar marile religii ale lumii nu s-au dovedit în stare s-o facă – cu excepţia, poate, a celor mari, meditative, a acelor şcoli ale meta-religiozităţii care pornesc de la experienţa de sine şi se apropie astăzi de psihologiile reflexive: zen-budismul, sufismul, tantra, yoga şi altele. Problema care se pune este următoarea: dacă marilor puteri politice, forţelor represive şi de distrugere le va sta în putinţă, atât în ansamblu cât şi în detaliu, să

ţină din scurt aceste forţe ale vieţii conştiente, pe jumătate ieşite din amorţeală. Neoconservatorismul a remarcat de mai multă vreme încoace primejdia apropierii capacităţilor represive ale statelor şi ale capitalurilor; el simte că vremea conştiinţelor a sosit. Puterea sa constă în faptul că oamenii resimt în afară frica realistă de război şi criză, „frica de libertate” (Erich Fromm) – frica omului de sine însuşi, de propriile sale posibilităţi. Această frică este cea care îi face să asculte cu obedienţă denunţarea răutăcioasă a „eului meu iubit” (Hans Maier) şi a „realizării de sine” ca egoism (Ioan Paul al II-lea, cu prilejul vizitei sale în Germania, în special în predica sa din Altöttinger).

VII. Critica aparenţei naturale

Fiecare critică ce are ca obiect denunţarea se află într-o relaţie intimă cu acel lucru despre care, undeva în penumbră, „este cu adevărat vorba”. Conştiinţa omenească este în permanenţă invitată să se amăgească şi să se mulţumească cu simpla aparenţă. De aceea, pentru experienţa Luminilor, hotărâtoare este întotdeauna cea de-a doua privire, prin faptul că depăşeşte prima impresie. Căci dacă lucrurile ar fi numai ceea ce se vede imediat la ele, atunci orice cercetare şi orice ştiinţă s-ar dovedi de prisos. N-ar fi nimic de căutat, de verificat, de experimentat. Ştiinţa şi Luminile au, faţă de realitate, o atitudine detectivistă. Raportul dintre căutare şi obiectul căutării se radicalizează în special atunci când e vorba de

fenomene umane şi sociale. Căci tot ceea ce constituie acest obiect reprezintă, de asemenea, într-o oarecare măsură, doar o virtualitate şi o artificialitate. Viaţa omenească se desfăşoară apriori într-o artificialitate naturală şi într-o naturalitate artificială (Plessner). Această idee include în sine marea realizare a reflecţiei culturale luministe. Ea arată că omul, aşa cum este el, trăieşte „nenatural”. Ceea ce este natură la el s-a „pierdut”, a fost denaturat şi deformat prin civilizaţie. Omul nu se găseşte niciodată în „inima esenţei sale”, ci undeva alături de sine, în postura unui celălalt, un altul decât acela care a fost sau ar putea fi „cu adevărat”. Aceste convingeri au devenit astăzi un bun comun al antropologiei filosofice. Între timp, ele au fost neutralizate moral şi integrate punctelor de vedere structuraliste. La începutul acestei descoperiri, prezumţia nenaturalităţii stăpânea însă o uriaşă forţă de impact moral. Încărcătura sa era pe atât de mare pe cât părea de neştirbită credinţa într-o „bună natură” a omului. „Natură, natură” suna unul din strigătele de luptă ale societăţii burgheze de-a lungul revoltei sale împotriva ordinii aristocratice mondiale.

În critica lui Rousseau la adresa omului social se simte influenţa descoperirii nenaturalităţii. Ea posedă o latură critic negativă, precum şi una utopic pozitivă; se mai poate spune: o politică distructivă şi o pedagogie constructivă. Rousseau diagnostichează în societatea secolului al XVIII-lea o totală degenerare, o substanţială cădere a omului de la starea „naturală”. Toată

spontaneitatea i-a fost denaturată de convenţionalitate, toate naivităţile – preschimbate în ipocrizii, toate lucrurile venite din inimă – falsificate de eticheta comportamentului social etc. Privirea lui Rousseau asupra acestor lucruri este foarte atentă, cum numai o percepţie burgheză bolnavă care cere pentru sine drepturi la existenţă poate fi, într-o ordine socială creată după modelul aristocraţie. Teatrul social al *ancient régime*-ului devenea cu fiecare zi tot mai strident şi mai absurd. Ironiei îndreptate împotriva modului de viaţă aristocraţie îi corespundea, în cultura sentimentală burgheză, rezistenţa la constrângerile artificiale. De aici extraordinarul asentiment câştigat de Rousseau în rândul contemporanilor săi. Acţiunea de denunţare a denaturării sociale avea efect nu numai asupra burgheziei în ascensiune, atingându-i sentimentul social cel mai elementar, ci şi asupra unei părţi sensibile a intelectualităţii aristocrate, care se simţea bine intuită, în esenţa ei. de această critică. Ca atare, se probează încă o dată legea universală a „criticii sensibile”, cum că ea este percepută numai de cei asupra cărora are doar un efect secundar, în vreme ce principalii ei clienţi par să se privească într-o oglindă acoperită, care pur şi simplu nu le spune nimic. Asentimentul inteligenţiei aristocratice la critica lui Rousseau a reprezentat un ferment important pentru operele lor filantropice, cu care încercau să-şi răscumpere reaua conştiinţă, faptul de a fi profitorii *statu-quo*-ului. Prima psihologie abisală, aşa cum am mai spus, s-a dovedit un vlăstar marginal al rousseauismului

aristocraţie. Ceea ce ieşea La iveală prin acţiunile lor curative putea fi conceput nici mai mult nici mai puţin decât ca o dovadă a „puterii vindecătoare a naturii”. Aspectul distructiv al inconştientului şi această faţă întunecată a naturii aveau să intre doar în atenţia generaţiei următoare de romantici, ambele fiind progresiv interpretate în cheie conservatoare şi pesimistă (spre exemplu de E.T.A. Hoffmann, Eichendorff şi mulţi alţii).

Din această analiză rezultă, direct, un punct de vedere politic: în numele naturalului, împotriva sistemului constrictiv; în numele unei inimi burghez-cinstite, împotriva ipocriziei aristocratice subtile; urmând ideea liberului contract social, împotriva vechii relaţii feudale de supunere. Noua societate se voia o structură de ordine în care, spre folosul tuturor, s-a convenit la o convieţuire paşnică şi harnică, având ca model natura şi simpatia universală. Deşi proiectul părea atât de armonios şi de minunat, mulţi susţinători ai *ancient régime*-ului erau suficient de sensibili pentru a percepe în el începutul sfârşitului. Conservatorii aveau să privească îngroziţi decăderea Revoluţiei franceze în teroare şi război; dar şi cu satisfacţie. Nimic n-a alimentat mai bine ca până atunci imaginea conservatoare asupra lumii. Se observa astfel că natura omenească lăsată liberă, aici şi acum, nu merită priviri optimiste sau inutile înfrumuseţări. Gândirea conservatoare se dovedea pozitivistă. Fără să se întrebe mai întâi asupra legăturilor dintre fenomene, ea înregistra faptul că purtarea omului este adeseori peste măsură de

egoistă, distructivă, posesivă, prostească şi antisocială. Deci iată de ce *criminalitatea* este atât de importantă pentru orice fel de conservatorism – pentru că o „gândire scurtă” va descoperi aici dovada zdrobitoare pentru o concepţie pesimistă asupra omului şi care îi serveşte drept bază pentru o politică autoritaristă şi extrem de disciplinată. În natură „există” deja, din această perspectivă, criminali, prostănaci, cusurgii, egoişti şi rebeli, la fel cum există copaci, vite, regi, legi şi stele. Învăţătura creştină a păcatului strămoşesc se aliază astfel cu concepţia conservator-pesimistă despre natură. Din punctul ei de vedere, omul, prin simplul fapt că s-a născut din femeie, există ca fiinţă incompletă în lume.

Filosofia lui Rousseau anticipează toate acestea. Ea ştie că trebuie să o iei înaintea pesimismului printr-o dovadă despre cum *va fi* omul, despre ce este el din punct de vedere social. Faptul că, în realitate, oamenii se comportă răuvoitor, sunt lacomi, distructivi sau lipsiţi de înţelepciune nu dovedeşte nimic privitor la esenţa lor. Acum Rousseau emite poate cel mai important exerciţiu de gândire din domeniul Luminilor moral-politice: teoria victimei inocente.

Exemplele tipice de care uzează pesimismul politic: criminalul, nebunul, asocialul (într-un cuvânt, omul iresponsabil) *nu* sunt, de la natură, în starea în care se află acum, ci societatea îi face astfel. Ei nu au avut niciodată şansa, se spune în continuare, să devină ceea ce le-a fost scris prin natură, ci au fost aduşi în situaţia în care se află

de sărăcie, oprimare, ignoranţă. Sunt *victimele societăţii*.

Această defensivă împotriva pesimismului politic privitor la natura umană este în primul rând una de succes. Ea beneficiază de superioritatea gândirii dialectice asupra celei pozitiviste. Ea diluează conţinuturile şi calităţile morale în procese. Nu „există" brute, ci numai abrutizare; nu „există" criminali, ci doar criminalizare; nu „există" imbecili, ci numai imbecilizare; nu „există" dragoste de sine, ci numai dresură egoistă; nu „există" oameni neîmpliniţi, ci numai victime ale unui proces ce duce la aceasta. Ceea ce pozitivismul politic interpretează ca natură, în realitate este o natură falsificată: reprimarea şansei omeneşti.

Două sunt în acest caz ajutoarele lui Rousseau, prin care acesta îşi ilustrează optica; două clase de fiinţe umane a căror existenţă se derulează înaintea civilizaţiei: bunul sălbatic şi copilul. În jurul acestor două figuri se naşte o întreagă literatură a Luminilor, care atinge, în paralel, două dintre pasiunile ei cele mai profunde: ştiinţa popoarelor şi pedagogia. În acest domeniu abordările nu au suferit prea multe schimbări nici până astăzi. Din punct de vedere literar, această dublă pasiune se manifestă în două ipostaze cuprinzătoare: pe de o parte, memoriile de călătorie (în ţări exotice) şi etnologia de mai târziu; pe de altă parte, romanul formării şi literatura adresată pedagogilor şi părinţilor. Popoarele primitive despre care relatau navigatorii europeni – de la Columb la Bougainville şi căpitanul Cook – ofereau unui discurs luminist tot mai

ascuţit politic dovada că „se poate şi altfel” – în pace, raţional, uman, prietenos, fără nobilime, fără război, fără exploatare, fără peruci, fără *lettres de cachet*. Aceşti sălbatici buni din Marea Sudului sunt asemenea punctelor arhimedice cu ajutorul cărora se scot din ţâţâni pretenţiile ordinii sociale europene de a fi dată de la Dumnezeu şi, ca atare, de neschimbat. Alteritatea există şi, în acelaşi timp, reprezintă mai binele. Raţionalul poate deveni şi realul. În rest, Luminile nu mai aveau nimic de spus.

Din acest moment, copilul devine un obiect politic, zălogul viu al Luminilor. El este „sălbaticul ban” din propria ogradă. Printr-o educaţie potrivită, trebuie avut în vedere ca aceşti copii nevinovaţi să nu devină aceiaşi infirmi social pe care i-a format sistemul de până acum. Copiii reprezintă deja ceea ce omul nou, burghezul, vrea să devină. Dar nu trebuie să se creadă că Luminile au fost cele dintâi care au politizat pedagogia; ceea ce fac ele este mai curând *descoperirea* unei realităţi, şi anume că peste tot şi întotdeauna, copiii reprezintă zălogul relaţiilor existente. Acum însă copiii devin ceva mai mult. Ei poartă speranţa burgheză într-o „altă lume”, într-o societate mai umană. Ai aproape impresia că se inaugurează o nouă formă, colorată politic, a iubirii părinteşti, centrată pe dorinţa ca, într-o bună zi, copiilor să le fie mai bine. Numai în cadrul unei societăţi care simţea momentul şi care subscria fără ezitare la dinamica schimbării lumii şi progresului se poate perpetua o asemenea formă a iubirii părinteşti. De aici se formează un nou amestec de dragoste

şi „ambiţie pentru copil”, un ceva fără sens într-o societate stabilă, lipsită de dinamică şi „perspective”. Societăţile rurale nu produc „cariere” copiilor lor, nu oferă alte perspective decât cele ale unei vieţi de ţăran; în cadrul aristocraţiei, ambiţiile nu privesc copilul, ci perpetuarea sângelui nobil, adică familia. Abia copiii burghezi vi poartă o misiune antropologică şi politică. Felul în care se modifică astăzi aşteptările tradiţionale în relaţia părinte-copil constituie însă tema unei cercetări separate.

Bineînţeles că naturalismul optimist al lui Rousseau are şi el punctul său vulnerabil. Îţi permite să te îndoieşti de bunătatea naturii chiar dacă nu eşti purtătorul unor viziuni conservatoare. Căci începutul nu a fost o idilă; originile sunt întru totul dure şi grele. Se dovedeşte în scurt timp că ideea de origine nu trebuie înţeleasa istoric – căci, la o cercetare mai atentă, se va constata că războiul, inegalitatea şi încercările vieţii sunt larg răspândite într-o natură lipsită de generozitate, cu excepţii pe care cu greu le poţi considera originare sau creatoare de reguli. De atunci, întrebarea privitoare la „originile fericite” devine un fel de blestem al Luminilor. Din ce în ce mai mult, se observă că ideea originii nu poate avea un sens *temporal*, ci unul *utopic*. Binele nu se află nicăieri altundeva decât în dorinţele omului şi în reveriile sale, ambele ţintind spre ceva ce încă nu există. Astfel, naturalismul *critic* poate supravieţui numai dacă moare şi renaşte ca „spirit al utopiei”, originea servind în acest caz drept viziune finalistă (Bloch).

Într-adevăr, gândirea naturalistă din secolul al XIX-lea şi-a schimbat funcţia în mod fundamental. Ştiinţele naturii i-au oferit cu totul altceva decât un concept idilic de natură. Începând cu Darwin, burghezia devenită imperialistă a folosit animalul de pradă drept emblemă politică; făceau referire la natură cei ce voiau să-şi legitimeze anumite fapte violente, şi nu cei care vorbeau de împăciuire universală. Chiar şi heraldica vechii aristocraţii dovedise o simpatie vizibilă pentru reprezentanţii prădători ai bestiarului: vulturul, şoimul, leul, ursul. Exista, înaintea rousseauismului – şi, desigur, orientat împotriva lui –, un naturalism aristocraţie ce reapare în cadrul burgheziei urcate la putere, sub forma unui „biologism" politic. Nimic nu poate dovedi cu mai multă limpezime faptul că naturalismul rousseauist nu reprezenta altceva decât o stilizare momentană a ideii de natură, pe care nu se putea sprijini o teorie generală a emancipării. Cu unele ezitări, Luminile îşi luau rămas bun de la sălbaticul bun şi de la copilul nevinovat care, bineînţeles, nu a condus niciodată la o ruptură cu aceşti „aliaţi". Copilul şi sălbaticul sunt fiinţe care beneficiază de unele drepturi şi simpatii în numele cărora se pot bucura de fidelitatea ideilor Luminilor.

Dinspre etnologie ne vin şi astăzi imbolduri la meditaţie cu privire la marile civilizaţii; astfel, în spatele izbitorului cult pentru indieni pulsează dorinţa de a revizui ideea de natură şi de a regândi dimensiunile comunitare, pentru a ajunge la o relaţie raţională cu sine însuşi şi cu

mediul. De asemenea, dinspre psihologia infantilii ne vin mereu impulsuri reflexive valoroase privitoare la edificiul comportamental al societăţilor, care suferă pentru copilăria lor neîntinată.

Ceea ce s-a păstrat intact din critica lui Rousseau este inevitabila denunţare a presupusei „naturi" rele ca ficţiune socială. Argumentul rămâne important în faţa celor care aduc vorba despre presupuse inferiorităţi naturale cu privire la inteligenţă, rasă, sex şi comportament sexual. Atunci când conservatorii şi reacţionarii fac referire la „natură" pentru a motiva inferioritatea femeii, înzestrarea deficitară a raselor de culoare, inteligenţa înnăscută a copiilor aparţinând eşaloanelor superioare ale societăţii şi caracterul maladiv al înclinaţiilor homosexuale, ei uzurpă naturalismul; atunci sarcina criticii este să-l combată. În final, critica trebuie să aducă lucrurile cel puţin în punctul în care ceea ce ne este dat de la natură să fie recunoscut ca neutru şi lipsit de consecinţe, astfel încât orice valorizare şi orice tendinţă să poată fi privită, dincolo de orice îndoială, ca o chestiune a culturii. Chiar dacă „buna natură" rousseauistă s-a epuizat, Rousseau a reuşit cel puţin să afirme că apelul la o „natură rea" nu se face decât în contextul oprimării sociale.

Totuşi, acolo unde se vorbeşte despre „victime ale societăţii" se face din nou simţită, cu uşurinţă, „dimensiunea duplicitară". În cadrul conceptului de „victimă a societăţii" se simte un reproş reflexiv, aservit

unei serii de abuzuri. Încă la Rousseau puteau fi observate unele rafinamente dubioase, însărcinate să mascheze o morală dublă. Faptul că lega natura şi copilul într-o idee nouă despre formare şi, în acelaşi timp, îşi renega proprii copii internându-i în orfelinate avea să fie înţeles de atunci drept fisură între învăţătură şi viaţă. Rousseau era un maestru al reflexivităţii duplicitare care, îndemânatică, ştia să găsească vina pentru toate lucrurile în tabăra celorlalţi, păstrând întotdeauna pentru sine neprihănirea intenţiilor. Pe foaia albă a acestui sentiment de nevinovăţie au fost aşternute celebrele sale *Confesiuni*. În această atitudine exista ceva ce nu s-a putut prelua – şi nici nu s-a dorit – de către alţi importanţi reprezentanţi ai Luminilor, în primul rând de către Heinrich Heine – chiar dacă nici el, nici alţii n-au avut nimic de-a face cu celebra „Defăimare a lui Rousseau" ce a caracterizat întregul curent antiluminist.

Punctul vulnerabil al teoriei victimei îl reprezintă, din nou, autoobiectivarea conştiinţei, adoptarea unei noi poziţii naiv-echivoce. Aceasta putea să servească sau să fie receptată, după caz, drept truc al despovărării, tehnică a şantajului sau agresiune indirectă. Psihologia cunoaşte tipul „victimei eterne", care foloseşte această ipostază pentru agresiunile sale mascate. Într-un sens mai larg, acestei categorii îi aparţin şi eternii perdanţi, precum şi ipohondrii medicali şi politici, care acuză sistemul cu atâta înverşunare, încât victimizarea înseamnă refuzul sinuciderii sau emigrării. În cadrul stângii germane s-a creat – nu în ultimul rând datorită influenţei unei scheme

sociologizate a victimizării – un anume tip de cârtitor care resimte drept unică şi mare josnicie faptul de a trăi în această ţară fără soare şi fără opoziţie. Nu-i va fi permis nimănui a spune că unei astfel de optici îi lipseşte înţelegerea lucrurilor pe care le spune. Greşeala ei este de a fi oarbă cu privire la sine. Căci reproşul se leagă de mizerie şi o augmentează în spatele paravanului constatărilor neîndoielnic critice. Cu îndărătnicie sofistică, obiectivându-se agresiv, parte din conştiinţa „critică" refuză să fie mai sănătoasă decât întregul bolnav.

O a doua modalitate de a abuza de schema victimei este cea experimentată de consilierii şi asistenţii sociali atunci când, mânaţi de cele mai bune intenţii, ei au încercat să trezească în mintea unor deţinuţi, a unor oameni fără locuinţă, a alcoolicilor, a tinerilor marginalizaţi conştiinţa că sunt „nişte victime ale societăţii", care nu au reuşit încă să se apere în mod corespunzător. Adeseori, asistenţii sociali întâmpinau o rezistenţă sensibilă, fiind obligaţi să dea lămuriri la câtă discriminare socială se opun „bunele lor intenţii". Sentimentul de sine al celor rău plasaţi şi dorinţa lor de a dobândi un statut social se apără adeseori cu îndârjire împotriva efortului de autoobiectivare impus de un ajutor social cu o asemenea argumentaţie politică. Chiar şi cea mai precară conştiinţă de sine simte scânteia autoafirmării, de a cărei stingere trebuie, pe bună dreptate, să ne temem atunci când cei în cauză încep să se vadă pe sine drept victime, non-euri. Demnitatea „bietei

prostimi” deţine dreptul de a spune – doar ea despre sine, liberă – că este ceea ce este. Cine vrea să le pună în gură această confesiune îi umileşte, oricât de nobile i-ar fi intenţiile. Aparţine esenţei gândirii reflexive faptul că ea nu poate fi constrânsă. Ea nu răspunde decât la ajutoare indirecte.

Pornind de aici, devine posibilă perspectiva unei vieţi într-o totală neemancipare, aşa cum a fost ea schiţată de Th. W. Adorno, atunci când a vorbit despre o conştiinţă nefericită, în contextul căreia cei loviţi îşi aplicau încă o dată nedreptatea pe care o exercita asupra lor sistemul, şi asta pentru a o putea suporta. Aici se produce o reflecţie interioară, care seamănă cu o parodie a libertăţii. La suprafaţă, fenomenul se aseamănă stării de mulţumire şi probabil că aşa şi este considerat. În meditaţiile cu privire la mama sa, Peter Handke a descoperit o formulă delicată, în care tristeţea unei cunoaşteri pline de dragoste şi neputincioase îşi întinde armele în faţa realităţii: „nefericire apatică”. Niciun fel de Luminism nu mai are şansa şi dreptul să tulbure somnul lumii dacă el se arată *astfel*.

VIII. Critica aparenţei private

„Unde este deci acest eu, de vreme ce nu e nici în trup, şi nici în suflet?”

Blaise Pascal

Ultimul mare atac al criticii împotriva iluziei ţinteşte poziţia eului la graniţa dintre natură şi societate. Noi ştim din experienţa criticilor precedenţi: cunoaşterea nu e în

relaţii proaste cu natura umană, ci cu natura-concept, cu natura-prefabricat, cu natura nenaturală. În „datul natural” se regăseşte mereu un „adaos” omenesc. „Munca” reflexivă se rezumă la această perspectivă. Modernitatea îşi face cuib în minţile noastre în chipul unor experienţe care denunţă naivitatea şi exercită o stranie constrângere în vederea sporirii propriilor aptitudini intelectuale.

Apelul la „natură” are întotdeauna o însemnătate ideologică, deoarece produce o naivitate artificială. Ea ascunde aportul omenesc şi dă cele mai clare asigurări că lucrurile se supun acestei „ordini” prin natura şi originile lor, ordine în care ne-o prezintă permanentele noastre reprezentări „interesate”. În toate naturalismele se ascund pretenţiile la o ideologie a ordinii. Orice naturalism debutează ca naivitate impusă şi sfârşeşte ca una dorită. La început, nu puteam considera „ordinea lucrurilor” altfel decât obiectivă. Căci prima privire cade asupra lucrurilor şi nu asupra „ochelarilor”. În procesul de emancipare, această primă nevinovăţie se abandonează fără probleme. Ea conduce la pierderea naivităţii şi produce prăbuşirea obiectivismului graţie unui câştig în experienţa de sine. Ea cauzează o trezire ireversibilă şi determină, figurativ vorbind, privirea ochelarilor, adică a propriului aparat raţional. O dată trezită într-o cultură conştiinţa ochelarilor, vechea naivitate îşi pierde şarmul, devine defensivă şi se transformă într-o îngustime autosuficientă. Mitologia grecilor este încă fascinantă; cea a fascismului e doar stătută şi neruşinată. În prima s-a realizat un pas în

cartografierea lumii; în naivitatea falsificată lucrează un mecanism subtil de îndobitocire – metoda de autointegrare a ordinilor sociale avansate[19]. Cu aceasta, rolul mitologiei în modernitate este atins doar la suprafaţă; pentru moment s-ar putea să ajungă. Subtila autoimbecilizare se manifestă în aproape toate naturalismele moderne: rasismul, sexismul, fascismul, biologismul vulgar şi… *egoismul*.

A aşeza egoismul în această serie ar putea părea la prima vedere surprinzător, poate chiar periculos. În fapt, este vorba despre un „dat natural” oarecum special. Critica egoismului său, mai bine zis, critica aparenţei private formează în opinia mea miezul întregului proces al Luminilor, în care experienţa de sine a eurilor civilizate îşi atinge maturitatea. În urma ei nu mai poate exista logic o a doua critică *dezvăluitoare*, ci doar „praxis”, viaţă conştientă.

Cum ajunge eul la deciziile sale? Ce anume îi formează „caracterul”? Ce produce materialul experienţei sale de sine? Răspunsul sună aşa: eul este rezultatul programărilor, el se formează în urma unor dresuri emoţionale, practice, morale şi politice. „La început a fost educaţia” (Alice Miller).

Experienţa de sine cunoaşte două stadii, percepţia naivă şi reflecţia. În stadiul naiv, conştiinţa nu-şi poate înţelege determinările, programările şi dresurile decât ca

19 Aceasta este strategia culturală a tuturor neoconservatorilor. Vezi în „Secţiunea istorică” : „Frontul şi nimicul” (4), „Morţii fără testament” (5), precum şi excursul 6, „Couéismul politic” (vol. II).

fiind ale sale proprii. Fie că e vorba de senzaţii, sentimente sau opinii, ea trebuie mai întâi de toate să spună: *asta* sunt eu! aşa simt *eu*, aceasta este poziţia *mea*. Eu sunt aşa cum sunt *eu*. În stadiul reflexiv, conştiinţa de sine se clarifică: acestea sunt programările, determinările şi dresurile mele; aşa sunt eu educat; asta am ajuns; astfel funcţionează „mecanismele" mele; astfel lucrează în mine ceea ce, în acelaşi timp, sunt şi nu sunt.

Clădirea interiorităţii şi *producerea aparenţei private* este cea mai subversivă temă a Luminilor. Până astăzi nu s-a clarificat cine ar putea fi agentul social al acestei agresiuni. Ambivalenţelor Luminilor aparţine şi faptul că inteligenţa se lasă întemeiată sociologic, formativ, economic şi politic, nefiind „înţelepciune" sau autocunoaştere. Subiectul unei emancipări radicale de sine nu permite o identificare socială exactă, chiar dacă procedurile acestui demers de emancipare sunt asigurate la modul realist.

În acest punct, se pare că majoritatea civilizaţiilor năzuiesc mai degrabă spre o non-emancipare. Nu ne avertiza oare şi Nietzsche asupra unor „Lumini orientate contra vieţii" care ne angrenează epuizantele iluzii de sine? Ne putem permite oare să punem în discuţie „ficţiunile fundamentale" ale privatului, ale personalităţii şi ale identităţii? La această întrebare, vechii şi noii conservatori au ajuns în final la aceeaşi „poziţie", şi anume de a-şi apăra „inevitabilele minciuni ale vieţii", fără de care prezervarea de sine, împotriva tuturor pretenţiilor

reflexive, n-ar fi posibilă. Însă nu trebuie spus cu voce tare că teama generală de autocunoaştere, care rivalizează cu curiozitatea, le vine aici în ajutor. Astfel, teatrul eurilor închise cu sobrietate se perpetuează peste tot, chiar şi acolo unde există demult mijloacele cu care s-ar putea asigura o ştiinţă superioară. Contrar tuturor fronturilor politice, „eul" este cel care produce cea mai hotărâtă rezistenţă în societate împotriva unei lumânări decisive.

Nimeni nu va putea suporta ca această poziţie să fie precedată de o reflecţie radicală, chiar mulţi dintre cei ce se consideră adepţi ai Luminilor. Dansul în jurul viţelului de aur al identităţii este ultimul şi cel mai mare delir al curentului antiluminist. Identitatea reprezintă cuvântul magic al unui conservatorism, pe jumătate tainic, pe jumătate public, care şi-a înscris pe drapelele sale identitatea personală, identitatea profesională, identitatea naţională, identitatea politică, identitatea feminină, identitatea masculină, identitatea de clasă, identitatea de partid etc. Enumerarea acestor elemente esenţial producătoare de identitate ar fi suficientă pentru a ilustra caracterul plural şi mobil a ceea ce numim identitate. Dar nu s-ar vorbi despre identitate dacă, în principia, nu s-ar vorbi despre o *formă solidă* a eului.

Edificarea interiorităţii presupune eul ca purtător al eticii, eroticii, esteticii şi politicii; în aceste patru dimensiuni îmi este dat – în primul rând fără să fiu întrebat – tot ce trebuie să experimentez ca fiind al meu: normele mele comportamentale, morala mea profesională, modelele

mele sexuale, modalităţile mele sensibil-emoţionale de înţelegere, „identitatea” mea de clasă, interesul meu politic.

Aş vrea să încep aici cu cel din urmă. Atunci când descriu pe scurt „narcisismele politice” ale aristocraţiei, ale burgheziei şi ale proletariatului, va ieşi la iveală că, chiar în domeniul unei „interiorităţi” superlative, acolo unde ne considerăm în cea mai mare apropiere „narcisistă” de noi înşine, întâlneşti în acelaşi timp atât „exterioritatea” superlativă, cât şi ceea ce este cel mai comun. Aici devine vizibil jocul dintre proprietatea ta interioară şi alteritate în miezul public al personalităţii. Însăşi analiza narcisismului poate arăta cum celălalt i-a fost întotdeauna premergător eului. Eu privesc în oglindă şi recunosc un străin care pretinde că este eu. Aparţine celor mai subtile ironii ale Luminilor faptul că ele aruncă în aer conştiinţa cu asemenea antiintuiţii radicale. Aş dori ca la sfârşitul acestui excurs să dau lămurire unui gând, şi anume dacă nu cumva ultimul plan al integrării Luminilor ar trebui să fie un fel de „mistică raţională”.

Intrarea în lumea politică nu edifică eul niciodată ca entitate privată, ci întotdeauna ca aparţinând unui grup, unei familii sau unei clase. Din timpuri străvechi, apartenenţii la *aristocraţie* ştiau că sunt „cei mai buni”. Poziţia lor socială şi politică se baza pe o relaţie deschisă, demonstrativă şi de reciprocă adorare dintre putere şi autoapreciere. Narcisismul politic al aristocraţiei se alimentează de la această aroganţă vicleană şi înzestrată

cu putere. Ea îşi putea permite să creadă despre sine că, graţie poziţiei sale existenţial esenţiale, e chemată la excelenţă – era militar mai puternică, estetic superioară, rafinată prin educaţie şi vital mai integră (ceea ce nu prea mai coincide ce adevărul în cazul aristocraţiei de curte). Astfel, funcţia nobilimii nu e caracterizată, în primul rând, de ceea ce s-ar putea obţine dintr-o inhibare a vitalului prin politic. Într-adevăr, nobilimea a încercat de multe ori să-şi ridice autostilizarea culturală direct pe plăcerea narcisică. Cultura sa politic estetică se bazează pe motivul sărbătoririi de sine, a unităţii dintre conştiinţa de sine şi existenţa festivă. Forma comună a acestei conştiinţe narcisice de clasă apare în conceptul de *educaţie nobiliară* şi în reprezentarea *stilului* de viaţă aristocraţie. La cele mai mici lezări ale sentimentului său de onoare ultraantrenat, aristocratul trebuie să caute satisfacţie – ceea ce se vede în istoria duelului şi a luptei simbolice din Europa şi Asia. Onoarea reprezenta legătura dintre emoţie şi exterioritate, dintre interioritatea „celor mai buni” şi realităţile de viaţă ale acestor campioni, fie într-un cerc restrâns, fie în faţa poporului. Acestor pretenţii de stăpânire, onoare şi plăcere de sine le corespund reguli de salut, forme vasale de comportament, chiar structuri gramaticale necunoscute limbilor prefeudale, cel mai des întâlnite fiind onorativele limbii japoneze.

Programarea de tip aristocraţie a conştiinţei de sine implică mult mai mult decât ceea ce numim în mod simplu vanitate sau aroganţă; ea produce în acelaşi timp o

altitudine caracterială, o conştiinţă a educaţiei superioare, care determină opiniile, eticheta, emoţionalitatea şi cultura gustului. Toate aceste momente sunt surprinse încă în vechiul concept al *politeţii*, al *idealului curtenesc*. Căci curteanul (*cortegiano*, *gentilhomme*, *gentleman*, *Hofmann*) a trecut printr-un antrenament al autoaprecierii, făcându-se cunoscut pe mai multe căi: în opiniile preţioase de aristocrat, în manierele rafinate şi princiare, în modelele de sensibilitate galante sau eroice, precum şi în percepţiile estetice educate, pentru a se bucura de ceea ce este *de curte* sau ceea ce e *nostim*. Toate acestea trebuiau să-i reuşească nobilului în cel mai firesc mod cu putinţă, dincolo de orice îndoială de sine. Orice ezitare, orice manifestare a neîncrederii de sine însemna o punere în criză a „identităţii" culturale a aristocraţiei. Narcisismul de clasă, îngheţat într-o formă rigidă de viaţă, nu suporta nicio ironie, nicio excepţie, niciun pas greşit, pentru că toate aceste tulburări ar duce la gânduri neplăcute. Nu întâmplător, nobilii francezi au strâmbat din nas în faţa „barbariei" lui Shakespeare – în piesele sale „se simţea" deja aerul comun al celor care, în faţa societăţii, pretindeau că sunt altfel.

Odată cu ascensiunea *burgheziei*, locul „celor mai buni" este din nou ocupat. Eul burghez s-a lansat într-un asalt creativ inedit spre înălţimile unei noi conştiinţe identitare de clasă, spre un autoproclamat narcisism, în a cărui perioadă de decădere ne situăm noi acum – din această cauză suferim atât de mult şi de des de depresii

culturale. Burghezia însăşi a descoperit cu mare repeziciune o modalitate *de aß mai bună* decât celălalt – decât aristocraţia coruptă, decât plebea needucată. Mai întâi de toate, eul său de clasă se centrează asupra superiorităţii sale, asupra plusului de raţiune, de puritate şi de utilitate a *moralei* sale, în toate planurile vieţii – de la sexualitate la conducerea întreprinderilor. Timp de un secol, noua burghezie se va adula pe sine într-o literatură moralizatoare. În rândurile ei, o nouă colectivitate politică învaţă un nou şi special mod de a spune „Eu": fie în termeni de psihologie şi de gust, printr-o „sensibilitate" ce se şcoleşte contemplând frumosul natural, prin socialitate intimă şi compasiune cu destinele sensibile; fie politic şi ştiinţific, în acel context public burghez care începe ca republică a învăţaţilor, pentru a sfârşi ca republică a burghezilor. Literatura, jurnalul, sociabilitatea, critica, ştiinţa şi republicanismul sunt toate institute de antrenare a unui eu superior burghez, a unei noi voinţe de a construi o subiectivitate. Abia aici burghezul învaţă să aibă un gust, o prezenţă, o opinie şi o voinţă. Aici se exersează sentimente superioare noi, specifice clasei şi culturii burgheze – *plăcerea de a fi burghez*: conştiinţa progresului; mândria de a fi cizelat şi de a fi ajuns departe, mândria de a fi purtătorul unei făclii morale şi istorice; bucuria produsă de propria sensibilitate morală; satisfacţia demonstrativă cu privire la propria formaţie; plăcerea stârnită de un sentiment al naturii deopotrivă naiv şi educat; autocontemplarea clasei în genialitatea sa

muzicală, poetică şi ştiinţifică; bucuria în faţa sentimentului că patronează, descoperă şi pune în mişcare istoria; şi; în final, triumful participării politice.

Dacă privim astăzi înapoi spre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, primul lucru pe care îl sesizăm este marea cantitate de narcisism creativ şi cochetărie care umple cultura burgheză. În acelaşi timp, burghezia a preluat unele valori esenţiale de la nobilime – nu în ultimul rând conceptul de onoare, prin care duelul pătrunde în rândul burgheziei, ba chiar şi în rândul tineretului universitar. Fără îndoială, onoarea a devenit şi în rândul burgheziei un important factor social-narcisic, în strânsă legătură cu militarizarea naţională a societăţii burgheze. Faptul că acest tip de burghez e astăzi pe cale de dispariţie este un lucru resimţit de societate la toate nivelurile. Cine descoperă un asemenea exemplar întârziat se poate purta cu el precum etnologii, ascultându-i impresionat poveştile, obiceiurile, superstiţiile.

Noile generaţii burgheze şi-au modernizat narcisismul social. Începând cel puţin cu Republica de la Weimar, tonusul eului burgheziei este în scădere. Se impune un stil mult mai delăsător. Astăzi, resimţim modalităţile de expresie a ultimilor *bildungsbürgeri*[20] ca fiind îngrozitor de artificiale, şi fiecare dintre noi pare să simtă impulsul de a le spune în faţă să nu se mai exprime atât de pompos, în secolul XX, putem observa formându-se un front social-psihologic între două stiluri de eu burghez,

20 Burghezi care şi-au construit o carieră pe baza educaţiei (n.t.).

unul de tip vechi şi unul de tip nou, ambele extrem de alergice unul la celălalt. Pragul dintre tipuri traversează perioada primului război mondial şi perioada de modernizare care i-a urmat. Adversitatea reciprocă dintre un Thomas Mann şi un Bertold Brecht evidenţiază la modul concret linia acestui front.

Din punct de vedere istoric, burghezia este prima clasă socială care a învăţat *să spună eu*, având în acelaşi timp *experienţa muncii*. Toate celelalte narcisisme de clasă mai vechi puteau să-şi revendice „doar" eroismul militar şi grandoarea stăpânirii. În spunerea de sine burgheză izbucneşte pentru prima oară ideea mândriei muncii, a efortului productiv. Acest eu aparţinând unei „clase muncitoare" aduce cu sine o raportare până atunci nemaiîntâlnită la realism prin sentimentul superiorităţii sociale. Fireşte că acest lucru n-a fost vizibil dintru început, deoarece cultura burgheză era constrânsă să distingă între poezie şi proză, între artă şi viaţă, între ideal şi realitate. Conştiinţa muncii este în continuare scindată în eul burghez: într-o fracţiune idealistă şi una pragmatică. Una dintre cele două tabere ale burgheziei cuprinde pe muncitorul fizic, pe comerciant, pe funcţionar, pe bancher şi pe antreprenor, având, fiecare în felul său, dreptul să pretindă că ştiu ce este munca. De partea cealaltă se situează, chiar de la început, o variantă de burghez care cercetează, scrie, face muzică şi filosofează, care crede că închide cu aceste activităţi o lume sieşi suficientă. E lesne de înţeles că aceste două fracţiuni ale eului burghez se

tolerează numai superficial şi că reuşesc să creeze doar o legătură slabă între proprietate şi educaţie. Aceste două euri realizează opoziţia, veche de secole, dintre burghezul bun şi burghezul rău, dintre idealist şi exploatator, dintre vizionar şi pragmatic, dintre burghezul emancipat spiritual şi cel muncitor. Această tensiune rămâne tot atât de inepuizabilă ca şi cea dintre lumea în care se munceşte şi „libertate”: chiar şi o mare parte a socialismului nu a constituit altceva până acum decât o reînnoire a conflictului interior al burgheziei, dintre un *citoyen* idealist şi un *bourgeois* urât.

Experienţa burgheză a muncii nu este sub nicio formă atât de limpede pe cât şi-ar dori-o burghezia. Burghezul – care, ca subiectul puterii, spune „eu” *pentru că* lucrează şi este creativ – rosteşte numai formal şi aparent un adevăr valabil pentru toţi muritorii. El ar vrea să fie trecut cu vederea aranjamentul îndoielnic ce stă la baza felului muncii sale. Acest lucru este valabil mai ales pentru burghezii autentici pătrunşi în sfera lucrătoare: întreprinzătorul, capitalistul şi bancherul. Conştiinţa lor de muncă este atât de inconsecventă încât, începând cu secolul al XIX-lea, e greu să nu pui problema minciunii. Căci dacă munca ar fi într-adevăr acel lucru care stă la baza eului politic, atunci care este situaţia celor care muncesc pentru aceşti „muncitori” burghezi? Starea de nedreptate în care s-a aflat proletariatul în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea şi, pe diverse perioade, în secolul XX nu a dat societăţii burgheze liniştea dorită,

însuşi principiul efortului – lauri şi facilităţi pentru cei mai harnici – a fost subminat de această evoluţie. *Arbeit macht frei*"[21] era o propoziţie care, cu fiecare deceniu, suna tot mai cinic, până a ajuns să fie scrisă deasupra intrării la Auschwitz.

Plăcerea de a fi burghez s-a reunit, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, cu chemarea de a participa la istorie, într-un nou tip de complex politic care, de vreo două sute de ani încoace, devine, la nenumăraţi indivizi, cea mai profundă şi mai spontană pornire a eului lor: *dragostea de patrie*. Ceea ce a demarat ca spontaneitate patriotică s-a organizat, de-a lungul secolului al XIX-lea, pas cu pas, într-o ideologie politică, pentru a deveni, în secolul XX, o nebunie continentală. Naţionalismele europene au reprezentat într-adevăr complexe de convingeri şi pasiuni pe care indivizii păreau să le descopere, cu forţe proprii, în pieptul lor, ca şi cum le-ar fi fost date de la natură, şi datorită cărora, cu o naivitate şi o cinste primare, spuneau „Aşa sunt eu", „Asta simte eul meu cel mai profund", „Astfel lucrează în mine raţiunea mea politică cea mai intimă". Un german redescoperă aceste patriotisme naive în contactul cu reprezentanţii altor ţări, trăind abia acum în zorii reflecţiei patriotice, având de partea lor nevinovăţia începuturilor. Câţi germani de stânga nu i-au privit cu un zâmbet meditativ şi reprimat pe socialiştii chilieni care, în exil, cântau cântece ce se încheiau cu refrenul: *patria sau moartea*. A trecut

21 Munca eliberează (n.t.).

mult timp de când există un acord între motivele progresiste şi cele patriotice; de foarte multă vreme reacţiunea a absorbit sentimentul naţional.

Inscripţie deasupra intrării în lagărul de concentrare de la Auschwitz.

Lucrurile arătau un pic altfel cu două sute de ani în urmă. Primele generaţii patriotice – francezii, care, după Revoluţie, s-au simţit ameninţaţi în existenţa lor naţională, datorită ofensivei monarhiilor europene; nemţii, care şi-au luat toate măsurile defensive împotriva dominaţiei străine napoleoniene; grecii, care şi-au dus lupta pentru libertate împotriva hegemoniei turce; polonezii, mereu împărţiţi şi răsfiraţi; italienii, „neizbăviţii” epocii lui Garibaldi, aflaţi

sub dominaţie străină multiplă – beneficiau încă de o oarecare nevinovăţie a începuturilor în privinţa narcisismelor lor naţionale[22]. Lor le era permis încă să nu sesizeze, odată cu trecerea fiecărui deceniu, ceea ce mai târziu avea să devină tot mai vizibil, anume că patriotismul şi naţionalismul reprezentau autoprogramări conştiente ale mândriei de sine burgheze, care, o dată luate în serios, conduc imediat la dezvoltări problematice, chiar nesănătoase. Tocmai în Germania această inocenţă s-a pierdut foarte devreme. Jean Paul a evidenţiat, încă din perioada sa franceză, elementul reflexiv subtil-falsificat din excursurile lui Fichte despre naţiunea germană, *Reden an die deutsche Nation* (1308), excursuri care, privite cu atenţie, nu reprezintă altceva decât o foarte limpede programare a unei conştiinţe deloc naive, dar care trebuie să devină astfel. Că însuşi Fichte, unul dintre cei mai importanţi logicieni ai reflexivităţii din timpurile noi, le predica nemţilor dragostea de patrie, trădează penibilele şi autoamăgitoarele momente ale sentimentului naţional german timpuriu. Heinrich Heine a observat, de asemenea, ceea ce din primul moment a fost respingător şi afectat la patriotismul german. Spontaneitatea naţională se exalta prin învăţământ, dresură şi propagandă. Rezultatul – acest gălăgios narcisism naţional a erupt din retorta sa ideologică la începutul secolului XX, într-o formă militară. Cel mai mare triumf al său avea să-l constituie uraganul de

22 Drama naţionalismelor timpurii a fost impresionant prezentată în volumul semnat de Jean Plumyène, Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. vol. I, Paris, 1979.

afecte şi jubilaţia războinică a lui august 1914.

Din cauza naturii sale sintetice, mentalităţii naţionaliste nu-i cade deloc bine dacă i se tulbură autoprogramarea narcisistă. Ca atare, mânia burgheziei şi micii burghezii, ambele autoselectate pe criterii elitiste şi şoviniste, se îndreaptă împotriva inteligenţei reflexive care, chipurile, are un efect „distructiv”. În numele apărării de „distrugerea” naivităţilor sale artificiale, ideologia burgheză a ajuns să fie în conflict cu ceea ce înainte reprezenta propria sa mişcare de emancipare luministă. Calmul cosmopolit şi nobleţea universalistă a Luminilor trebuiau să devină spinul din ochii narcisismului politic al patrioţilor. Mult citata „distrugere a raţiunii” (Lukács) din cadrul gândirii burgheze de mai târziu îşi are rădăcinile adânc înfipte în autoafirmarea narcisistă a eului de clasă burghez împotriva forţelor deziluzionării, care îşi exercitau implacabil reflecţia asupra ei. În consecinţă, ar fi trebuit să se ajungă la o înfrăţire între ideile Luminilor şi cele ale curentelor socialiste, care, mai întâi de toate, înţeleseseră că trebuie să se ţină departe de autoindusa orbire a mentalităţii dominante.

Principala dereglare a naţionalismului şi-a avut originea – cum altfel! – în mişcarea politică a celei de-a „patra stări”, *mişcarea muncitorească*. În aceasta se făcea simţit un nou eu politic, care nu mai era unul burghez, dar care – în faza lui incipientă, precum şi multă vreme după aceea – s-a exprimat în limbajul burghez. Din punct de vedere ideologic, socialismul nu avea nevoie la început de

o armă „proprie”. Îi putea ajunge să creadă burghezia pur şi simplu pe cuvânt: libertate, egalitate, solidaritate. Abia când avea să se arate că aceste lucruri nu erau înţelese literal, socialismul a trebuit să-şi construiască o armă critică împotriva burgheziei, deşi el rămânea, în primul rând, obligat să combată dubla morală burgheză cu înseşi idealurile ei. Abia cu teoria conştiinţei de clasă, doctrina socialistă s-a ridicat pe o poziţie meta-morală.

Din punct de vedere etic, mişcarea muncitorească timpurie are toate drepturile de partea sa. Aici îşi are originea şi vechea sa superioritate morală. Ea face să înainteze simţitor procesul început odată cu realismul muncitoresc burghez, deoarece se bazează pe existenţa unei conştiinţe proletare a muncii, care se distinge clar de cea burgheză. Ea vrea să exprime o experienţă esenţial realistă, provenită „de jos de tot”: trudeşti o viaţă întreagă şi te alegi cu nimic; adeseori, n-ai nici măcar ce pune pe masă, în timp ce societatea, în ansamblu, e tot mai bogată; acest lucru transpare în arhitectură, în stilul de a locui al celor puternici, în urbanistică, în dotarea militară, în consumul de lux al altora. Muncitorul nu ia parte la acest spor al bogăţiei, deşi îşi iroseşte o viaţă întreagă pentru a-l produce. În clipa în care muncitorul a spus „Eu”, lucrurile nu mai pot rămâne astfel.

De aici începe şi se continuă formarea eului politic proletar, luând o altă cale decât cea burgheză sau aristocrată. Eul muncitoresc nu intră în lumea publică cu grandoarea aristocratică şi nici beneficiind de o hegemonie

culturală morală. *Nu are o voinţă de putere narcisistă primară*. Din cauza ignorării acestei condiţii, toate mişcările muncitoreşti şi toate socialismele de până acum au eşuat. Pentru aristocraţie, voinţa de putere în politică şi în viaţă însemna aproape acelaşi lucru, ancorată în narcisism, în poziţia din cadrul structurii sociale; ceea ce se află sus este considerat automat ca fiind mai bun, excelenţă politică şi existenţială. În rândurile burgheziei, narcisismul de clasă devine deja duplicitar: pe de o parte, el se leagă de merit, şi anume că, printr-o permanentă dinamizare a creativităţii sale morale, culturale şi economice, se poate obţine hegemonia social – politică; pe de altă parte, se leagă de naţionalism. În acest caz, voinţa de putere nu este cu necesitate şi voinţă de guvernare, aşa cum o trădează reţinerea politică notorie a burgheziei germane din secolele al XIX-lea şi XX; narcisismele burgheze se pot limita la voinţa de profit, de succes sau de „cultură”. În fine, pentru eul muncitoresc, voinţa de putere şi, în consecinţă, voinţa de guvernare reprezintă în general doar un stimul secundar în care acţionează mai degrabă calculul decât pasiunea.

Realismul proletar manifestă dintru început două dimensiuni contradictorii. Primul realism spune: ca să primeşti ceea ce meriţi, nu trebuie să stai cu mâinile-n sân; „niciun dumnezeu, niciun împărat, niciun tribun” nu îţi va da ceea ce ai nevoie; din mizerie nu vei ieşi decât dacă te trezeşti politic şi începi să participi la jocul puterii – spune Pottier în *Internaţionala*. Al doilea realism ştie: politica

înseamnă să te sacrifici; politica se practică la o altitudine la care interesele mele nemijlocite nu mai înseamnă nimic şi unde, după spusele lui Lenin, oamenii se socotesc cu milioanele. În realismul muncitoresc supravieţuieşte o neîncredere străveche şi profund întemeiată în politica politică. Afirmaţia: „Dacă nu te ocupi tu de politică, atunci se va ocupa politica de tine” – formula de bază a politizării proletariatului – fusese luată la cunoştinţă de muncitori, dar, în ultimă instanţă, ea nu li se părea a fi altceva decât un cinism, o banalitate bine formulată. Că *el* este cel ce plăteşte şi se sacrifică pentru politică nu trebuie să i-o spună nimeni. Există o străveche dorinţă, copilărească şi, în acelaşi timp, hiperrealistă, ca o asemenea politică să înceteze o dată pentru totdeauna şi, de comun acord, oamenii să renunţe la a-şi mai bate capul cu ea. Toţi oamenii mici – nu numai muncitorii, într-un sens restrâns – cunosc impulsul de a scoate limba întregii politici. De aceea, în realismul popular, glumele despre politicieni au fost acelea de care s-a putut râde cu cea mai mare poftă, chiar şi când erau îndreptate împotriva propriilor ştabi de partid.

Înclinaţia antipolitică a conştiinţei muncitoreşti pare să ştie că, dintotdeauna, politica a constituit o relaţie nefirească născută din nevoi şi din stări conflictuale. Ea are la bază un clinei social, care nu poate aduce satisfacţie decât acelora care sunt apriori câştigători: elitelor, bogaţilor, ambiţioşilor şi tuturor celor ce se percep pe sine ca fiind pricepuţi în intrigile politicii. Ca atare, îndemnul

socialist adresat muncitorilor de a se angaja politic constituie şi o parţială reducere la tăcere a realismului proletar. Experimentarea „cu plăcere” a clinciului dintre clase, partide şi blocuri politice înseamnă adeseori prea mult pentru el – şi ceva din acest disconfort transpare mereu în politica socialistă, în măsura în care nu este şi aşa o formă de exprimare a noilor naţionalisme.

Aici găsim unul dintre motivele pentru care programarea politică a eului muncitoresc nu a putut fi realizată nicăieri în lume în termenii unor ideologii. Bineînţeles, acolo unde şi-a întărit poziţiile, mişcarea muncitorească a luptat pentru măriri de salarii, asigurări sociale, şanse egale de participare şi pentru redistribuirea averilor. Dar nicio ideologie nu a putut până acum să inducă o reală voinţă politică de putere. Realismul apolitic nu se lasă păcălit atât de uşor. Marile politizări ale maselor presupun fie războaie, fie îşi au rădăcinile în mişcări regizate fascistoid-teatrale. Un simptom pentru aceste lucruri îl reprezintă faptul că nicăieri în lume, oamenii nu sunt atât de scârbiţi de politică precum în aşa-numitele ţări socialiste, unde eul muncitoresc ar trebui să fie oficial la putere. Ei resimt de departe retorica de partid ca pe un fel de psalmodiere şi o parodie a ceea ce îşi doresc ei cu adevărat: ceva mai multă bunăstare, o relaxare a condiţiilor de muncă, liberalizări. Una dintre cele mai mari ironii ale istoriei moderne o reprezintă faptul că niciun proletariat occidental nu a fost în stare să producă mişcări greviste cu caracter general atât de spontane şi de

disciplinate ca ale polonezilor socialişti din anii 80, al căror protest nu exprimă o voinţă de putere, ci o voinţă de diminuare a suferinţei cauzate de putere. Este o lecţie a realismului proletar: o grevă îndreptată împotriva politicii politice şi a ideologiei victimei eterne.

Dar acest exemplu îşi are propria sa istorie. În cadrul mişcării muncitoreşti din secolul al XIX-lea, rivalizează două curente, legate de cele două realisme contrare ale conştiinţei proletare: marxismul şi anarhismul. Marxismul proiectează cea mai consecventă strategie a unei voinţe de putere socialiste ca voinţă de guvernare. El merge până într-acolo încât pune în discuţie chiar şi „datoria de a lua puterea", atâta timp cât este realist să ţii socoteală de existenţa statului şi a politicii de stat. Anarhismul însă combate chiar de la început statul şi aparatul politic al puterii în sine. Direcţia social-democrată şi, mai târziu, cea comunistă presupunea că ştie că „dobândirea pâinii" (Kropotkin), despre care vorbeau anarhiştii, trecea prin cucerirea puterii de stat şi a ordinii economice. În opinia lor, numai ca deţinători ai puterii puteau „producătorii" să întoarcă avuţia socială înapoi în ograda lor, din ocolul făcut de ea prin stat. Dar niciunul dintre marii teoreticieni şi politicieni comunişti nu au putut prevedea suficient de realist că astfel se va ajunge probabil la o exploatare a celor ce muncesc de către agenţii de stat şi ai armatei. În schimb, anarhismul dădea drepturi pornirii antipolitice şi ideii de autodeterminare, ambele adoptând imediat poziţii radical defensive împotriva următoarei reprezentări: o,

Doamne, încă un stat!

Supraprogramarea realismului proletar într-o „identitate de partid” reprezintă, începând cu secolul al XIX-lea, un excelent obiect de studiu. Mai întâi de toate, eul muncitoresc resimte la el însuşi frustrări alimentate politic: subnutriţia, revendicarea drepturilor, conştiinţa dezavantajării sale, pretenţii asupra roadelor muncii etc. Aceste motivaţii fundamentale sunt înserate în diverse strategii. Ele sunt diverse deoarece, chiar din motivaţii, nu reiese pe care drum trebuie să apuci pentru satisfacerea acestor pretenţii. Drumurile se bifurcă în cel mai importat punct de cotitură al realismului proletar. Astfel, împotriva tendinţei conştiinţei de clasă se instaurează un puternic sentiment al privatului; împotriva tendinţei strategiei în stat – o tendinţă de strategie împotriva statului; împotriva drumului parlamentar – unul antiparlamentar; împotriva ideii de reprezentare – o idee a autoguvernării etc. Alternativele de astăzi sunt socialismul autoritar şi cel libertar. Din asemenea opoziţii îşi trag rădăcinile scindările mişcării muncitoreşti.

Scindarea este întemeiată obiectiv. Cine ar vrea să transforme eul proletar într-o identitate de partid agresează o parte a experienţelor şi motivaţiilor sale fundamentale. Ramura comunistă a mişcării muncitoreşti manifestă o politică de cadre de un cinism specific, în care conducerea funcţionează ca un creier care cere membrelor doar funcţionare precisă şi, uneori, îndreptată împotriva programărilor elementare impuse de „vechiul creier”.

Slăbiciunea anarhismului constă însă în incapacitatea sa de a organiza eficient interesele de viaţă ale proletariatului, asupra cărora are o perspectivă mai bună; şi asta pentru că organizarea este de domeniul aripii autoritare. În condiţiile date, nu există niciun drum care să ducă la împlinirea ideii de autodeterminare şi a celei de autonomie – sau numai parţial. Nu întâmplător, anarhismul nu s-a adresat în aceeaşi măsură instinctului antipolitic proletar, pe care voia să-l ajute, pe cât „cârtelii" mic-burgheze[23].

Aceste tendinţe divergente aveau să ruineze sistematic mişcarea muncitorească. Ele urmează, fireşte, nu numai unei scindări iniţiale date, ci adoptă curând o dinamică a scindării superioară, de natură reflexivă. Formarea eului proletar este un proces aparţinând mai mult domeniului public decât autoformarea burgheziei între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea. Acum, nicio naivitate nu se poate simţi în siguranţă în faţa reflecţiei. Niciun şiretlic nu e de durată. Ceea ce era valabil pentru naţionalism e cu atât mai mult valabil pentru socialism. Priveşti felul în care se formează şi, imediat ce începe să facă politică uzând de ficţiuni, va fi asaltat de contradicţii – şi acestea nu vin, sub nicio formă, numai din exterior, ci mai mult din interior. Orice autoprogramare exclusivă, autosuficientă şi dogmatică poate şi trebuie atacată. O mişcare politică nu va putea face nepedepsită referire la realismul existenţial şi la o ştiinţă a societăţii. Imediat ce o

23 Se poate urmări evoluţia acesteia în exemplul dat de anarhismul „irvli vidualist" inspirat de Stirner.

fracţiune a mişcării muncitoreşti pretinde că deţine adevărata politică, apare *cu necesitate* o contra-fracţiune, care o ia în răspăr şi propune o perspectivă superioară. Aceasta este tragedia oarbă şi curat mecanic-reflexivă a mişcării socialiste. Werner Sombart, un economist burghez a cărui faimă s-a stins astăzi, a numărat cu sarcasm cel puţin o sută treizeci de căi spre mai bine ale socialismului, iar un scriitor satiric de astăzi ar putea, satisfăcut, să continue numărătoarea. Scindările reprezintă preţul progresului reflexiv. Fiecare om pe jumătate treaz recunoaşte că eurile de partid sunt produse în retorta propagandistică şi că nu se pot legitima printr-un realism redus la esenţe sau printr-o percepţie elementară a vieţii. Se vede cu ochiul liber: aici sunt programările în căutarea naivităţilor ce trebuie să se identifice. Totuşi, nicio politică nu poate, pe de o parte, să facă referire la critică şi ştiinţă, iar pe de altă parte, să mizeze pe naivitate şi subordonare. Deoarece orice socialism se vrea o „privire ştiinţifică asupra lumii", el îşi varsă în permanenţă propriul venin; stomacul său realist refuză alimentarea cu dogmatică pură.

Pentru majoritatea dintre cei care trăiesc astăzi, disputele interioare ale socialismului, de la cearta revizionistă a vechii social-democraţii până la conglomeratele Internaţionalele a II-a, a III-a şi a IV-a, par tot atât de stranii precum cearta teologilor din secolul al XVI-lea asupra interpretării împărtăşaniei. Ei văd aici exact ceea ce ar rezulta şi dintr-o cercetare istorică bine

articulată: formarea unui eu proletar, omogen şi orientat asupra propriilor interese de viaţă a eşuat.

Până nu de mult, voinţa de viaţă şi voinţa de putere îţi ofereau două tipuri de socoteli. În cazul eului proletar însă, ficţiunile s-au dovedit a fi mai slabe decât realismele. Programatorii identităţii politice s-au atacat unul pe altul încă de la început şi s-au înfăşurat în benzile lor de hârtie perforată. Eul de clasă proletar omogen nu este o realitate, ci un mit. E lesne de recunoscut, atunci când se urmăresc programatorii în munca lor publică; ei înşişi s-au numit pentru o vreme, cu entuziasm şi mândrie, propagandişti, transmiţători de ideologii.

Ceea ce a contribuit la pecetluirea sorţii programării identitare socialiste este naivitatea psihologică a vechiului concept de politică, în ţările occidentale, socialismul n-a ştiut să regizeze convingător impunerea ideii de plăcere ca obiectiv al politicii, sau măcar perspectiva diminuării suferinţei. Psihopolitica sa s-a păstrat aproape peste tot la nivel rudimentar. Ea putea mobiliza furie, speranţă, nostalgie şi ambiţie, dar nu ceea ce putea hotărî totul, plăcerea de a fi proletar. Căci tocmai acest lucru nu este posibil în cadrul concepţiei socialiste despre proletar, fiindcă a fi proletar se defineşte negativ: a nu avea nimic în afară de moştenirea speranţei în şanse mai bune şi bogăţii mai mari. Drumul către eul pozitiv trece prin de proletarizare. Doar în proletcultul revoluţionar, care înflorea la scurt timp după Revoluţia din Octombrie, a existat ceva asemănător unui narcisism de clasă *nemijlocit*,

o sărbătoare de sine a proletariatului, care însă a trebuit curând să-şi recunoască starea deplorabilă şi ipocrită. Totuşi, în narcisismul politic, precum şi în cel privat, „a fi mai bun” înseamnă totul. *Noblesse oblige*. Dar se poate oare spune „proletariatul obligă”?

Eul proletar, care calcă pe urmele celui burghez, formulând pretenţii de moştenitor, posedă experienţa de clasă a celor ce muncesc şi care încep să-şi depăşească muţenia politică. Fiecare eu are nevoie, pentru a se manifesta şi pentru a atrage atenţia opiniei publice, de un nucleu solid, de o mândrie de sine care să susţină apariţia sa în faţa celorlalţi. A fost una dintre cele mai mari izbânzi ale poporului când, pentru el, se descoperă limba drepturilor omului. De la războaiele ţărăneşti de la 1525 şi până la mişcările de rezistenţă ruseşti şi poloneze de astăzi*, acestea s-au legitimat ca drepturi ale omului creştin; în tradiţiile care fac referire la revoluţiile americană şi franceză, ele sunt înţelese ca drepturi naturale universale.

Mândria eterogenă produsă de revolta şi de pretenţia la libertate, de a fi nu numai sclav (robot), ci *şi* om, a fost cea care a imprimat puterea morală, psihologică şi politică de a înfrunta represiunea mişcării muncitoreşti timpurii (de aceea mişcarea socialistă a avut întotdeauna o concurenţă în mişcarea muncitorească creştină, care urmărea acelaşi motiv, sentimentul unei existenţe umane, de însemnătate politică şi de drept, lipsindu-se însă de elementul revoluţionar). Câtă vreme suferinţa

proletariatului era atât de mare, după cum reiese din documentele secolului al XIX-lea, descoperirea sentimentului drepturilor omului trebuia să alcătuiască nucleul eului politic. Acest lucru conferă naivului socialism timpuriu o vrajă nostalgică, un umanism politic entuziast şi impregnat cu adevăr. Dar apele aveau să se limpezească odată cu corecta interpretare a drepturilor omului. La sfârşitul secolului al XIX-lea, începe epoca strategiilor, dezbinărilor, revizuirilor şi războaielor fratricide. Conştiinţa drepturilor omului se destrăma în angrenajele logicii de război şi de partid. Ea şi-a pierdut capacitatea de a prezerva în exterior o satisfacţie proletară intactă, o dată ce diversele curente socialiste au început să se defăimeze unele pe altele.

Încă ceva mai devreme, social-democraţia, în politica sa formativă, încercase să atingă coarda narcisismului de clasă prin lansarea lozincii „cunoaşterea înseamnă putere”. Prin aceasta se afirmă pretenţia la o cultură de clasă proprie, ce-şi are rădăcina în ideea că fără o creativitate de clasă specifică şi fără o „morală” şi o educaţie superioare, nu se poate realiza un stat socialist. „Cunoaşterea înseamnă putere” – această propoziţie poate, de asemenea, să însemne că socialismul începea, în fine, să intuiască secretul legăturii dintre o narcisistă cultură a plăcerii şi puterea politică. „Dacă eşti sărac, asta nu înseamnă că eşti bun şi înţelept” (Erich Kästner, *Fabian*, 1931).

În epoca de înflorire a mişcării muncitoreşti,

conştiinţa drepturilor omului era depăşită de o mândrie proletară a muncii (a efortului), care făcea, pe bună dreptate, referire la travaliul, hărnicia şi puterea acestei clase. Conştientizarea propriei puteri a culminat cu următoarea propoziţie: „Toate rotiţele se vor opri, dacă asta va fi dorinţa braţelor noastre”. În patosul grevei generale supravieţuia ceva din satisfacţia puterii de clasă şi de dominaţie asupra producţiei – bineînţeles, doar în condiţiile mereu ireale ale unităţii proletare. Aceasta era fracturată deoarece, în cazul proletariatului, interesele de viaţă şi interesele politice n-au putut fi niciodată congruente. Totuşi, chiar şi puterea unei conştiinţe latente a grevei generale şi a muncii nu rezistă suficient timp pentru a stabiliza o satisfacţie de clasă. Cenuşiul cotidian este mai puternic decât învăţătura politică din episoadele dramatice ale istoriei claselor. Numai conştiinţa puterii şi cea a muncii, singure, nu pot susţine, până la capăt, o mândrie culturală care se înnoieşte mereu.

Regenerarea satisfacţiilor participă la întemeierea creativităţii culturale şi existenţiale a unei clase. Puterea pură ajunge până la urmă să se plictisească şi pe sine însăşi. O rezistenţă vitală a maselor este, în timp, inevitabilă acolo unde plăcerea în politică se reduce la ambiţia stăpânitorilor. Totuşi, aici se poate constata un sentiment obiectiv de inferioritate proletară. Munca salarială creează valoare abstractă. Ea este productivă, fără a fi creativă. Idioţenia muncii industriale ridică un zid de netrecut până la un narcisism de clasă real al

proletariatului. Numai de aici s-ar putea naşte hegemonia culturală a celor ce produc. Dimpotrivă, un sistem cultural care se bazează pe o ideologie a muncii rudimentară nu poate prelua cea mai valoroasă moştenire a culturii aristocrate şi burgheze: politica plăcerii a unei vieţi creative. Modalitatea socialistă de a moşteni a accentuat vechile lipsuri şi a diminuat vechile privilegii. A moşteni nobilimea şi burghezia poate însemna, într-o civilizaţie „a vieţii bune", doar a diminua lipsurile precursorilor şi apropierea punctelor lor tari. Altfel n-ar merita efortul.

Renunţ la a prezenta construirea interiorităţii în alte domenii – erotic, etic, estetic –, cum am încercat să fac, pe scurt, în cazul interiorităţii paradoxale a narcisismului de clasă. În fiecare caz în parte, schema criticii ar fi aceeaşi: cercetarea programărilor şi autoprogramărilor colective. Astăzi, pe buzele tuturor se află dresura socio-culturală a sexelor. La unii reprezentanţi ai unor culturi mai puţin dezvoltate, masculinitatea şi feminitatea naive s-ar putea să ni se pară fermecătoare; în contextul nostru propriu, ne împiedicăm de factorul „stupiditate" în rezultatele acestor dresuri. Se aşteaptă astăzi de la oricine să ştie că masculinitatea şi feminitatea se formează în urma unor prelungi autodresuri sociale, în acelaşi fel în care se formează conştiinţele de clasă, eticile profesionale, caracterele şi orientările gustului. Fiecare om parcurge anii de ucenicie ai interiorităţii, fiecare nou-născut – anii de ucenicie ai identităţii sexuale. Mai târziu, odată cu trezirea de sine, bărbatul şi femeia descoperă o

spontaneitate a sentimentelor, căreia îi alocă unele caracteristici: asta îmi place; de asta mi-e silă; acestea sunt impulsurile mele; acest lucru mă pune în mişcare; acestea sunt dorinţele mele; până aici pot să le satisfac. Prima privire aruncată experienţelor noastre ne va spune cine suntem. Cea de-a doua privire ne va clarifica faptul că în fiecare fel particular de a fi se ascunde educaţia. Ceea ce părea a fi natură, la o cercetare mai atentă, se dovedeşte a fi codificare. Dar la ce folosesc aceste lucruri? Păi, cine se bucură doar de avantaje din programarea sa şi a celorlalţi nu simte, în mod natural, niciun impuls spre reflecţie. Dar cine trebuie să îndure dezavantajele, va ezita pe viitor să mai aducă sacrificii care servesc numai simplei dresuri a libertăţii. Nedreptăţitul are motive nemijlocite pentru a medita. Se poate spune că disconfortul *general* în cadrul relaţiilor de astăzi dintre sexe a condus la o sporire majoră a acordului reflexiv asupra cauzelor relaţiilor problematice la ambele sexe. Atunci când „intri” mai tare în problemă, descoperi ambele părţi căzute pe gânduri.

Şi ce urmează meditaţiei? Personal, nu cunosc pe nimeni care să se afle „după meditaţie”. „Treaba” reflecţiei nu a fost dusă nicăieri până la capăt. Ea priveşte spre nemărginire – bineînţeles, cum am spus, o „nemărginire bună”, însemnând creştere şi maturizare. Există mii de lucruri prin care oamenii au motive întemeiate să se cunoască mai bine. Orice am fi până la urmă, în bine sau în rău, rămânem în primul rând „de la natură”, „idioţi ai familiei” – în sens mai larg, oameni educaţi. În ultimă

instanţă, emanciparea luministă are de-a face cu idioţenia eului. Este greu să dezafectezi automatismele interioare; e nevoie de efort pentru a pătrunde inconştientul. E necesară o permanentă definire de sine pentru a întâmpina tendinţa de cufundare în noi inconştienţe, automatisme şi identificări oarbe. Viaţa, care încearcă să-şi dobândească noi echilibre, trecând prin mari răsturnări şi momente de adevăr, plăteşte tribut şi indolenţei. De aici s-ar putea naşte impresia că istoria spiritului nu reprezintă mai mult decât un fel de horă a ideologiilor şi nu o tentativă sistematică de ieşire a culturilor omeneşti din iresponsabilitate şi din orbire, în clarobscurul „postluminismului", idioţenia eurilor se disimulează în ipostaze tot mai subtile şi mai denaturate, într-un inconştient conştient, în identităţi defensive.

Goana după „identitate" pare să fie cea mai profundă dintre programările inconştiente, atât de puternic disimulată, încât poate scăpa şi celei mai atente reflecţii. În noi înşine există un „cineva" cvasiformal, care funcţionează ca purtător al identificărilor noastre sociale. El garantează, în toate cazurile, întâietatea a ceea ce ne este străin, faţă de ceea ce ne este propriu; acolo unde mi se pare că aş fi eu însumi, se dovedeşte că au fost alţii înaintea mea şi că mă automatizează prin socializarea mea. În această lume, adevărata noastră experienţă de sine rămâne într-o anonimitate originară, îngropată în spatele tabuurilor şi a panicii. În esenţă însă, nicio formă de viaţă nu are nume. Anonimul, acel Nimeni conştient de sine din

noi – care abia odată cu „naşterea sa socială” primeşte un nume şi o identitate – este cel care rămâne sursa vie a libertăţii noastre. Anonimul viu este cel care îşi aminteşte, în ciuda dezgustului produs de socializare, de paradisurile energetice din spatele personalităţilor. Scopul său existenţial este corpul inteligent, pe care nu ar trebui să-l numim *nobody*, ci *yesbody*, şi care, pe parcursul individuaţiei, evoluează de la „narcisismul” areflexiv la „descoperirea de sine în lumea ca întreg” reflexivă. Odată cu el, procesul de emancipare luminist, sub forma criticii aparenţei private şi egoiste, îşi găseşte sfârşitul. Dacă asalturile mistice ale acestor zone „latente” ale învăţăturii preindividuale erau până acum domeniul unei minorităţi meditative, astăzi există motive întemeiate pentru a se spera că în lumea noastră sfâşiată de identificări adverse se vor găsi, în final, căi şi pentru un asemenea proces de iluminare.

Pellegrino Tibaldi, *Polifem*, aprox. 1555.

Nu arareori, purului interes al supravieţuirii îi este necesar să fie un Nimeni. *Odiseea* ne prezintă acest lucru într-unul din pasajele sale cele mai grandioase şi mai amuzante. Odiseu, inteligentul erou grec, îi strigă ciclopului în momentul hotărâtor al fugii sale din peştera în care l-a orbit: „Nimeni a fost acela care te-a orbit!”. Astfel, se poate depăşi faptul de a avea un singur ochi, precum şi identitatea respectivă. Cu acest strigăt, Odiseu, maestrul supravieţuirii înţelepte, atinge o culme a inteligenţei sale. El părăseşte sfera cauzalităţilor morale primitive, pânza de păianjen a răzbunării. De acum înainte, el se află la adăpost de „invidia zeilor”. Zeii îşi râd de ciclop atunci când, în faţa lor, el cere să fie răzbunat. Pe cine să pedepsim? Pe Nimeni.

A fost şi rămâne o utopie a vieţii conştiente: o lume în care fiecare să-şi poată folosi dreptul de a fi un Odiseu şi de a lăsa Anonimul din el însuşi să trăiască în ciuda istoriei, în ciuda politicii, în ciuda ideii de cetăţenie, în ciuda faptului de a fi un Cineva. În ipostaza unui corp treaz, acesta trebuie să participe la o viaţă de rătăciri, care nu pune nimic deoparte. Fiind în primejdie, omul înzestrat cu inteligenţă redescoperă în sine anonimitatea. Între polii Nimeni şi Cineva se întind aventurile şi momentele de cumpănă ale vieţii conştiente, în aceasta se păstrează, până la sfârşit, fiecare ficţiune a eului. De aceea, Odiseu şi nu Hamlet este adevăratul strămoş al inteligenţei moderne

veşnice.

4. În urma demascărilor: zorii cinismului. Schiţe ale retractării ethosului Luminilor

„Pe-aici îmi sunteţi, încă tot pe-aici?
Voi spirite de rând.
Să dispăreţi n-aveţi de gând?
Nici chiar din epoca luminii?
Un neam drăcesc de reguli nu întreabă.
Suntem atât de luminaţi.
Dar spiritele tot se mai găsesc în treabă”.
J.W. Goethe, *Faust I*, „Noaptea valpurgică”[24]

Privesc, asta nu e nimic?
— Şi cui foloseşte?
— Cui. n-ai noate fi de folos? spuse Fabian”.
Erich Kästner, *Fabian*, 1931

„Căci ei ştiu ce fac”.
Ernst Ottwald, 1931

Aceste opt gălăgioase şi grele bătălii ale emancipării reflecţiei luministe au făcut istorie în aceeaşi măsură ca şi marile descoperiri ale ştiinţelor naturii şi ale tehnicii, împreună cu care s-au împletit, pentru a produce ceea ce, de două sute cincizeci de ani, reprezintă o permanentă

24 în româneşte de Lucian Blaga, BPT, Bucureşti, 1968 (n.t.).

revoluţie industrială şi culturală. La fel cum urbanizarea, motorizarea, electrificarea şi informatizarea au schimbat radical viaţa socială, şi travaliul reflexivităţii şi al criticii a fracturat, la modul structural, conştiinţele şi le-a impus o constituţie nouă şi dinamică. „Nu mai există nimic ferm”. El a brăzdat de atâtea ori acest teren intelectual-psihic, încât vechile forme ale tradiţiei, identităţii şi caracterului nu au mai putut supravieţui. Efectele sale se însumează în identificarea unui complex al modernităţii în care viaţa se ştie predată unui continuum al crizei.

I. Obstrucţionarea luminată a Luminilor

Fără îndoială, Luminile au un succes violent. În arsenalele lor stau pregătite armele criticii; cine vrea să le studieze izolat, este nevoit a recunoaşte că o forţă atât de bine dotată pentru lupta de opinii va fi, inevitabil, victorioasă. Dar nicio forţă nu poate pretinde aceste arme doar pentru sine. Critica nu beneficiază de un reprezentant unic, ci ea se fărâmiţează într-o multitudine de şcoli, fracţiuni, curente şi avangarde. În esenţă, nu există o „mişcare” luministă unitară şi limpede. Este specific dialecticii Luminilor dezinteresul în formarea unui front masiv; mai degrabă şi-a devenit oarecum, destul de devreme, propriul inamic.

Aşa cum arată *a doua meditaţie preliminară*, Luminile se frâng în faţa rezistenţei puterilor contrare (puterea dominantă, tradiţia, prejudecata). Deoarece

cunoaşterea înseamnă putere, fiecare putere dominantă, produsă de „o altă ştiinţă”, trebuie să încerce să se păstreze în centrul cunoaşterii. Cu toate acestea, nu orice putere este centrul potrivit pentru orice ştiinţă. Ştiinţa reflexivă nu se lasă despărţită de propriul ei subiect. Astfel că puterii dominante nu-i rămâne decât un singur mijloc: de a despărţi subiectele unei posibile contraputeri de mijloacele reflecţiei lor de sine. Aici găsim motivul străvechii poveşti a „violenţei împotriva ideilor”; nu este vorba despre o violenţă îndreptată împotriva persoanelor, şi niciuna împotriva lucrurilor – este o violenţă împotriva experienţei şi expresiei de sine a persoanelor aflate în primejdia de a învăţa ceea ce nu vor să ştie. Istoria *cenzurii* este cuprinsă în această formulă. Este istoria politicii antireflexive. Până când oamenii se maturizează pentru a recepţiona adevărurile despre sine şi despre relaţiile lor sociale, deţinătorii puterii încearcă, încă de mult, să spargă oglinda în care oamenii ar recunoaşte cine sunt şi ce se întâmplă cu ei.

Luminile – pe cât de lipsite de putere par a fi mijloacele raţiunii – se consideră subtile şi irezistibile, precum lumina, într-o bună tradiţie mistică: *les lumières*, iluminism. Lumina poate ajunge doar acolo unde anumite obstacole nu se interpun razelor sale. Astfel, o primă sarcină a Luminilor va fi îndepărtarea acelor obstacole care împiedică răspândirea luminii. Lumina „în sine” nu poate avea duşmani. Ea se concepe pe sine ca fiind o energie a paşnicei înseninări. Dar senin se face numai

când suprafeţele atinse reflectă. Şi atunci se pune întrebarea: Sunt aceste suprafeţe reflexive adevăratele scopuri ultime ale iluminării sau nu? Nu cumva prezenţa lor reprezintă o insinuare între sursa luminii şi adevăraţii săi adresanţi? în limbajul francmasonilor din secolul al XVIII-lea, piedicile care conturbau sau blocau răspândirea luminii ştiinţei purtau un nume triplu: superstiţie, eroare, neştiinţă – mai erau denumite şi cei trei „monştri”. Aceşti monştri reprezentau puteri reale, pe care trebuia să le iei în seamă şi pe care un proces emancipatoriu îşi propunea să le provoace şi să le depăşească. Naivi şi plini de elan, primii reprezentanţi ai Luminilor şi-au asumat semnul luptei pentru lumină în faţa puterilor şi au cerut cale liberă.

„Uite ce mi-au refuzat… ignoranţii ăştia!”

Dar ceea ce au obţinut a fost „al patrulea monstru”, cel mai autentic şi mai dificil vrăjmaş, a cărui siluetă nu se arăta suficient de clar privirii. Ei i-au atacat pe puternici, dar nu şi cunoaşterea lor. De multe ori, au pierdut ocazia de a cerceta sistematic ştiinţa dominaţiei a puterilor hegemonice, care are întotdeauna o structură dublă: pe de o parte, ca ştiinţă a regulilor puterii, pe de altă parte, ca set de norme ale conştiinţei comune.

Conştiinţa puternicilor constituie acea „suprafaţă reflexivă” care hotărăşte calea şi răspândirea luminii. Astfel, ceea ce aduc Luminile la suprafaţă este în primul rând puterea de a reflecta. Această reflecţie se produce în două sensuri: ca observare de sine şi ca întrerupere şi întoarcere a luminii.

Puternicii, atunci când nu sunt „numai” aroganţi, trebuie să se aşeze silenţios între Lumini şi adresanţii acestora, pentru a împiedica extinderea unei noi puteri a ştiinţei şi naşterea unui nou subiect al ştiinţei ca putere. Statul trebuie să cunoască adevărul înainte de a-l cenzura. Tragedia vechii social-democraţii este că, din cele o sută de semnificaţii ale propoziţiei „Cunoaşterea înseamnă putere”, ea a conştientizat doar câteva, neputând recunoaşte aproape niciodată care este adevărata ştiinţă ce-ţi conferă puterea şi ce putere trebuie să ai şi să fii pentru a ajunge la cunoaşterea care sporeşte puterea.

În cadrul conservatorismului şi al regalismului

francez din secolele al XIX-lea şi XX s-a speculat mereu şi mereu, cu multe resentimente, asupra felului în care s-ar fi putut „evita” Revoluţia de la 1789. Această bârfă reacţionară a prezentat întotdeauna o latură interesantă; conservatorismul monarhic atinge coarda sensibilă a politicii unei puteri învăţând cinismul. Raţionamentul este foarte simplu: dacă monarhia şi-ar fi dus puterile reformiste până la capăt, dacă ar fi învăţat să procedeze elastic cu realităţile ordinii economice burgheze, dacă şi-ar fi aşezat drept fundament noua economie etc. – atunci, poate, lucrurile nu ar fi decurs în felul acesta. Dacă erau inteligenţi, regaliştii puteau fi primii care să recunoască faptul că Ludovic al XV-lea şi Ludovic al XVI-lea, datorită multiplelor greşeli şi impotenţei lor politice, au contribuit în mare măsură la provocarea dezastrului. Din această cauză, ei nu au renunţat cu niciun chip la ideea de monarhie în sine, pentru că erau prea preocupaţi de posibilitatea unui „despotism perfectibil”. Găunosul cap politic al Franţei secolului al XVIII-lea a permis ca ştiinţa-putere să creeze un centru extramonarhic.

Dacă privim lucrurile mai cu atenţie, observăm că lanţul adevăratelor evenimente revoluţionare începe cu o scenă impresionantă: puterea încerca, în ultimul moment, să se apropie de problemele poporului, pentru a lua din nou în mână hăţurile scăpate. Acesta este sensul celebrelor „caiete de plângeri” care, din ordinul coroanei, trebuiau întocmite până şi de cel mai îndepărtat cătun, pentru a se afla, în sfârşit, la cel mai înalt nivel, care ar fi

adevăratele nevoi şi dorinţe ale poporului. Într-o ipostază de umilinţă patriarhală, în care poporul şi-a jucat rolul plin de speranţe şi cu puternice bătăi poli ti co – erotice ale inimii, monarhia făcea marea dovadă a dorinţei sale de adaptare, dând de înţeles că dorea să devină şi centrul acelei ştiinţe şi acelor necesităţi politice ale căror separare şi coagulare într-un centru revoluţionar o tolerase prea multă vreme. Dar tocmai prin acest gest coroana punea în mişcare bulgărele de zăpadă al unei cauzalităţi revoluţionare, pentru a cărei oprire nu mai exista niciun mijloc imanent sistemului.

În marile monarhii continentale din secolul al XVIII-lea, s-a ajuns la un stil de guvernare diferit, la o „emancipare luministă patriarhală”. Monarhiile din Prusia, Austria şi Rusia se bucurau de vârfuri dornice de învăţătură. Se va vorbi astfel de un luminism petrinic, frederican şi josefinist, pe când, nici cu cele mai bune intenţii, un luminism ludovican nu poate fi pus în discuţie. În ţările „despotismului luminat” s-a înfăptuit o semiconservatoare planificare de sus a progresului; aici îşi are originea impulsul ideii moderne de planificare, care a încercat să unifice un maximum de stabilitate socială cu un maximum de dezvoltare a puterii şi producţiei. Sistemele „socialiste” lucrează în acelaşi stil al absolutismului luminat, dar care se numeşte, între timp, „centralism democratic” sau „dictatură a proletariatului”, deşi sunt aceeaşi apă de ploaie.

Friedrich al II-lea în atelier, la masa de lucru, în compania câinilor săi.

În acest context, exemplul german are o importanţă neclară. În acelaşi timp, Luminile germane au

reprezentanţi precum Lessing şi Kant, dar şi alţii ca Friedrich al II-lea al Prusiei, pe care trebuie să-l numărăm printre marile creiere ale secolului său. Ca prinţ, copil al unui secol luminat, antimachiavelic, repudiind tehnica guvernării deschis cinice a vechii ştiinţe a statului, el trebuia să devină cea mai înţeleaptă întrupare a noii ştiinţe a guvernării. În filosofia sa politică însă, se croiesc noile veşminte ale puterii şi se educă, în spiritul epocii, noua ştiinţă a represiunii[25]. Noul cinism al lui Friedrich a rămas însă mascat de melancolie, deoarece el s-a zbătut pentru a dobândi o integritate personală prin tentativa de a aplica asupra lui însuşi politica ascetico-prusacă a obedienţei. Cu consecinţe formale şi, în parte, chiar existenţiale, el a impus ideea de muncă şi de serviciu în cadrul coroanei, prin faptul că l-a numit pe rege „primul slujitor al statului". Aici îşi are originea depersonalizarea puterii, care va culmina cu birocraţia modernă.

În melancolia lui Friedrich se întrevede felul în care despotismul luminat trebuie să prezinte o anumită tribulaţie „tragică", ce a conferit multor admiratori ai prusacilor o identitate tainică şi sentimentală; de aici provine nostalgia prusacă de astăzi, această excrescenţă a romantismului funcţionăresc social-liberal. Luminile germane resimt, mai mult decât oricare altele, ruptura schizoidă din interior; ele ştiu unele lucruri pe care însă nu

25 „Este pierdere de vreme să vrei să luminezi omenirea. Trobuio să te mulţumeşti să fii măcar tu, de e cu putinţă, un înţelept şi să luşi plebei rătăcirea şi numai după aceea să năzuieşti să o înfrînezi de la crimele care tulbură ordinea socială" (Friedrich al II-lea al Prusiei, înt.i o scrisoare către prietenul său, D'Aiemberfc, 1770).

au voie să le trăiască, poartă în sine o ştiinţă al cărei subiect nu vor putea fi niciodată. Ele absorb cunoştinţe pentru a le împiedica să pătrundă la acele euri care cu siguranţă le-ar onora, dacă ar avea şansa să le posede. În această melancolie schizoidă îşi are originea firul roşu al noii istorii germane – demoralizarea emancipării burgheze printr-o dominaţie inteligentă.

Otto von Bismarck a fost a doua putere cinică a modernităţii germane – prin excelenţă, o figură a represiunii raţionaliste. Ca şi creator al „naţiunii întârziate" (1871), el a fost, în acelaşi timp, cel care a încercat să dea înapoi ceasul politicii interioare a acestei naţiuni cu o bună jumătate de secol. El i-a redus simţitor evoluţia. S-a zbătut pentru a menţine standardele unor privări de drepturi care nu mai corespundeau balanţei de putere din vremea sa. A reprimat nu numai voinţa politică de mult articulată a celei de-a patra stări (social – democraţia), ci şi a celei de-a treia, a liberalismului burghez. Bismarck ar fi urât „spiritul liber", mai mult chiar decât „bandele roşii" ale social-democraţiei, dacă acest lucru ar fi fost posibil. Chiar şi din rândurile catolicismului politic (centrul), i-a fost dat să audă pretenţiile asupra unui eu politic, care îi luă la întrebări cinismul. Locul în care aceste euri politice voiau să se înscrie la cuvânt – Parlamentul prusac şi, mai târziu, Parlamentul imperial – el l-a numit un „loc al palavrelor", căci adevăratele hotărâri se negociau între el şi coroană. Aici, firul roşu al cinismului seniorial german se transformă într-o funie

solidă. „Raţionaţi cât poftiţi, dar supuneţi-vă!” – cu aceasta începe calea sa prin epoca „pălăvrăgelii”, continuându-se până în parlamentarismul haotic al Republicii de la Weimar.

Dansul politic al ouălor – E. Schalk, caricatură a lui Bismarck ca ministru al conflictului. *Frankfurter Lantern*,

1863.

Mai rămâne de văzut dacă vremurile social-democrate n-ar trebui în primul rând să ducă cu un pas înainte răspândirea identităţii Luminilor. Imediat ce se ajunge la guvernări „luminate”, tensiunea schizoidă din interiorul subiectului puterii se accentuează; el trebuie să-şi scindeze propria ştiinţă a luminării şi să se lase pradă realismului melancolic al guvernării – să înveţe arta alegerii răului mai mic. Nicio conştiinţă pur morală şi nicio formă a principialităţii nu va putea să o scoată la capăt cu alambicatele realisme ale exercitării puterii. În „Cuvântul înainte”, nu fără intenţie, am explicat de ce critica raţiunii cinice este o meditaţie asupra judecăţii „Cunoaşterea înseamnă putere”, cuvântul de ordine al vechii social-democraţii; astfel, această critică conduce, în ansamblu, deopotrivă la o întemeiere *şi* la o suspendare a ceea ce desfiinţează miezul social-democraţiei: raţiunea politică pragmatică. Pragmatică fiind, ea respectă datul, împotriva căruia se revoltă ca raţiune. Doar sub semnul criticii cinismului se poate trece dincolo de ipostaza epuizatei confruntări dintre teorie şi practică; numai ea poate lăsa în urmă dialectica şcolărească dintre „ideal” şi „real”. Sub semnul acestei critici a raţiunii cinice, Luminile îşi pot înnoi şansa şi pot rămâne credincioase proiectului lor celui mai apropiat: să schimbe fiinţa prin conştiinţă.

A continua Luminile înseamnă a te pregăti să vezi înfrânt de implacabilul amoralism al realităţii ceea ce, în

conştiinţă, este doar morală goală. Nu te învaţă asta oare, astăzi, chiar social-democraţia, prin faptul că, împotriva dorinţei sale, este cuprinsă în Marea Dialectică[26]? Acest traumatism educat este unul dintre cei mai mari trei factori ai negării de sine a Luminilor de astăzi[27].

Scindarea principală în cadrul Luminilor e cauzată de cinismul politic al puterii. Căci cunoaşterea înseamnă putere şi puterea, care este condiţionată de luptă, duce la scindarea ştiinţei în viabil şi neviabil. Numai la suprafaţă acest lucru pare a fi o opoziţie între „realism" şi „idealism". În realitate, se confruntă un realism schizoid cu unul antischizoid. Primul pare serios, al doilea – impertinent. Primul îşi asumă responsabilitatea pentru ceea ce nu presupune responsabilitate, al doilea susţine iresponsabil ceea ce presupune responsabilitate. Primul susţine că vrea să asigure supravieţuirea, al doilea doreşte să salveze ceea ce merită trăit din viaţă de excesele realismului puterii.

II. Scindările din interiorul Luminilor

Alături de principala scindare din interiorul Luminilor, cauzată de politica antireflexivă a puterii, care încearcă să conserve la modul conştient naivităţile

26 Mai puţin solemn spus, în marea dezordine, în ambivalenţa realului.

27 Adaug aici compromiterea istorică a alternativei marxiste (vezi pp. 118 sqq.) şi înceţoşarea atmosferei generale social-psihologice (vezi pp. 155 sqq.).

celorlalţi, putem observa şi alte fisuri şi dereglări ale desfăşurării lor, datorită cărora ele ajung până la limita negării de sine.

1. Scindarea în timp

Emanciparea luministă este un proces în timp, o formă de evoluţie. Ea consumă timp de viaţă în cazul indivizilor şi timp procedural în cazul instituţiilor. Nimic nu se întâmplă aici peste noapte, deşi lucrurile cunosc salturi şi treziri bruşte. Ritmul este greu de prevăzut şi el variază la nesfârşit, în funcţie de cerinţele şi rezistenţele interioare şi exterioare. Ca în cazul unui corp ceresc, energia sa este mai intensă în centru, pentru a se stinge odată cu apropierea de marginea exterioară. Pornind de la pionierii şi maeştrii inteligenţei reflexive din filosofie şi arte, impulsul său apare mai întâi în mediul inteligenţei, cu inerţia sa, apoi în lumea socială, a muncii şi a politicii, şi apoi mai departe în nenumăratele sfere private izolate de cea comună, ricoşând, în sfârşit, înapoi în mizeria cea mai pură şi de neemancipat.

Din punct de vedere biografic, Luminile cunosc mai multe stadii şi trepte, sugestiv evidenţiate mai demult de mişcările ezoterice; în vechea francmasonerie se înscena o scară a iniţierii, care corespundea stadiului maturizării reflecţiei, exerciţiului şi luminării. Acest indispensabil sistem biografic de trepte al iluminării ca *iniţiere* este corupt în pedagogia modernă; el supravieţuieşte numai

superficial în ordonarea în trepte a sistemului educaţional şi în succesiunea anilor şcolari şi a semestrelor. Planurile de învăţământ ale şcolilor moderne sunt parodii ale ideii de evoluţie. În vechea universitate humboldtiană, cu relaţia sa „autoritaristă” între învăţător şi învăţăcel şi cu libertăţile ei studenţeşti, supravieţuia încă o urmă a acelei fundamentări biografice, precum şi o şansă a iniţierii personale în ştiinţă. În sistemul de învăţământ modern se pierde ideea cunoaşterii întrupate în dascăl, precum şi în student. Profesorii nu mai sunt „adevăraţi cunoscători”, ci nişte antrenori într-o cursă a cunoaşterii, îndepărtată de viaţă. Universităţile şi şcolile exersează un schizoid joc de roluri, în care un tineret inteligent, dar demotivat şi lipsit de perspectivă, învaţă să se ridice la standardele unei luminate lipse de sens.

În cadrul scindării temporale din interiorul Luminilor distingem o dimensiune biografică şi una sociologică. Fiecare nouă generaţie are nevoie de timp pentru a prelucra, în propriul ei ritm, cuceririle sale. Însă deoarece cultura schizoidă lucrează în favoarea unei depersonalizări a Luminilor, a unor Lumini fără luminişti în carne şi oase, dinspre şcolile moderne se aude un mare şi unic oftat. Tinerii sunt întâmpinaţi, de către aparatul luminării lor, de pe poziţia unui inamic. Dacă n-ar exista dascăli care, în ciuda sistemului de învăţământ, să se dedice cu disperare luminării şi să-şi investească în procesul pedagogic întreaga energie de viaţă, în pofida relaţiilor existente, n-ar mai fi elev care să afle sensul trecerii printr-o şcoală. Cu

cât mai sistematică este planificarea învăţământului, cu atât mai mult ţine de oportunitate sau de şansă ca educaţia să ia forma iniţierii în viaţa conştientă.

Georg Scholz, *Industriebauern*, (*Ţărani industriali*) 1920.

În cazul scindării în timp a Luminilor, cea care opune rezistenţă – prin inerţia sa – impulsului luminist este „provincia” (în sens concret, dar şi figurat). Provincie înseamnă adaptare la represiune şi greutăţi care „de fapt” nici nu mai există. Ele rămân reale doar din cauza funcţionării în gol a obişnuinţei şi autoreprimării – dar nu necesar, în epoca unor Lumini avansate, devine extrem de vizibil cât de ucigătoare poate fi mizeria lipsită de substanţă, cât de lamentabilă nefericirea anacronică. Provincia a ţinut pasul cu modernizarea fără să participe propriu-zis la liberalizare; ea a făcut drumul şi totuşi a rămas în urmă. Fireşte, această imagine se modifică astăzi. Se distinge o relativă revenire a conştiinţelor orăşeneşti şi rurale; unele semne precise dovedesc, dincolo de echivoc, că o apatică rămânere în urmă nu este acelaşi lucru cu a-nu-vrea-să-mergi-mai-departe. O nouă conştiinţă provincială subliniază faptul că Luminile nu s-au angajat pentru totdeauna într-o alianţă oarbă cu complexul ştiinţe ale naturii-tehnică-industrie, chiar dacă acesta i-a fost un însoţitor inseparabil. Avangarda socială a Luminilor ţinteşte şi astăzi la o relativizare a acelor Lumini tehnice cu a căror descătuşare a debutat faza fierbinte a istoriei noastre. Se descoperă în ea urme mitice, vise de dominaţie raţional-magică a naturii, fantezii ale omnipoteţei şi alte fabulaţii ale inginerilor politici. În cultura tehnică se infiltrează imperialisme orăşeneşti. Se înmulţesc acele voci cu greutate teoretică – de la Toynbee la Wittfogel – care

vor să propage ideea că viitorul civilizaţiei orăşeneşti şi industriale s-ar putea numi din nou provincie[28].

2. Scindarea de partid

Cine îşi pune problema subiectului politic al Luminilor, pătrunde într-un hăţiş greu de străbătut. La nivel de principii, ideile Luminilor se separă în liberale şi socialiste – acestea din urmă ramificându-se, la rândul lor, în idei autoritar-comuniste, social-democrate şi anarhiste. Orice partid şi-a revendicat o relaţie aparte cu Luminile şi ştiinţa, dar şi o identitate intimă. Liberalismul susţine nu numai libertatea economică, ci, prin însuşi numele său, pe cea. burgheză şi pe cea de gândire; social-democraţia se prezintă pe sine încă de multă vreme ca fiind forţa politică ce susţine cârmuirea raţională a dezvoltării sociale; comunismul dă lovitura prin faptul că se prezintă ca un curent în care apartenenţa la partid şi cunoaşterea adevărului au devenit unul şi acelaşi lucru. Pe cine să credem? Cine este suficient de liber să-şi pună întrebarea, nu are altceva de făcut decât să-şi contemple strădania propriei gândiri, datorită căreia poate lua naştere un nou partid al Luminilor, corespunzător „propriei sale opinii". Cine este suficient de liber pentru aşa ceva este, fireşte, la fel de liber să observe impulsul antipartinic al anarhismului, care contaminează toate partidele cu pofta de a substitui statul, tentându-le să devină atât mecanisme

28 Vezi eseul lui Peter Jirak, „Zukunft als Provinz" („Viitorul ca provincie"), în Frankfurter Hefte, 33, 4 aprilie 1978.

de îndobitocire, cât şi aparate de rechiziţionare şi control al masei votante. Astfel, frumoasa relaţie dintre „adevărat şi partinic” rămâne un balon de săpun, până când se va descoperi un partid nepartinic care să servească interesului general de viaţă, intervenind în funcţionarea mecanismelor oarbe de autodistrugere.

3. Scindarea sectorială

În special falangele sensibil avansate ale Luminilor, care atentează la ficţiunile senine ale conştiinţei, naturii şi identităţii, adună chiar şi astăzi împotriva lor, neîncetat, resentimentele marilor angrenaje sociale care lucrează cu aceste ficţiuni. Asta se poate dovedi uşor în cazul psihologiei abisale, care a ajuns într-un război pe două fronturi cu alte fracţiuni luministe; acestea şi-au făcut, pe seama ei, treaba antiluministă. Pe de o parte, psihologia inconştientului a fost mereu „combătută” şi anexată mitologiei de către scientism şi medicina ştiinţifică, pe de altă parte, ea a fost denunţată de marxismul oficial drept un simptom al decadenţei burgheze iraţionale.

Într-adevăr, Luminile psihologice şi cele politice rămân inamici nu numai când concurează pentru acapararea energiei libere a indivizilor, ci, adeseori, şi când se ciocnesc în această chestiune. Imediat ce apartenenţa la partid se substituie identităţii – în sensul că indivizii nu numai că ajung în partid, ci devin partid –, reflecţia psihologică trebuie să lucreze neîncetat şi

distructiv la aceste naivităţi artificiale. Astfel, ea a intrat în rolul de Lumini nedorite. În sens invers, Luminile psihologice ajung în dizgraţie atunci când încep să se impună ca viziune asupra lumii, ca şcoală a opiniilor, ca ideologie şi chiar ca sectă. Acest lucru se poate observa în multele şi lamentabilele certuri, rupturi şi dogmatisme din jurul unei noi ortodoxii psihologice, precum şi în precipitarea şi izolarea unei subculturi psihologizante. În final, se ajunge la indignare atunci când psihologii (precum C.G. Jung), dintr-un amestec de ambiţie şi naivitate, vor să fie pe placul unor curente politice precum fascismul. În loc să producă o psihologie a autorităţii, în loc să evidenţieze masochismul politic, unii şefi de şcoală psihologică înclină ei înşişi să guste dulceaţa autorităţii şi să folosească mecanismele masochiste în propriul lor beneficiu.

4. Scindarea inteligenţelor

Dădeam mai înainte de înţeles că alianţa dintre Lumini şi procesul civilizării tehnico-ştiinţifice şi-a pierdut din claritate. Totuşi, filosofia Luminilor ezită încă să desfacă această alianţă forţată şi să caute un nou raport cu ştiinţele. Din păcate, egalitatea modernă dintre raţiune şi ştiinţă este mult prea tare pentru ca filosofia să poată anula – fără ca prin aceasta să se autodistrugă – privilegiile ştiinţelor. Şi totuşi, semnele vremurilor vorbesc în favoarea unui amurg al idolilor scientismului. Încă din vremea romantismului european, au existat aşa-numite

curente iraţionale care s-au contrapus raţionalismului modern; chiar şi prezentul este martorul unui asemenea val de antiraţionalism, în care motivele „altor raţiuni” se amestecă între ele – motive ale logicii sentimentelor şi ale misticii, ale meditaţiei şi ale determinării de sine, ale mitului şi ale unei imagini magice asupra lumii. Ar fi acum un efort inutil să alegem grâul de neghină. Se va vedea care dintre aceste impulsuri vor supravieţui modei, imediat ce sincretismul american îşi va fi trăit traiul şi pe la noi, imediat ce primele mofturi ale lui *anything goes* vor fi pălit, vor fi, poate, din nou apreciate impulsurile spre claritate. Pe termen lung, amestecurile tulburi nu sunt câştigătoare; acolo unde „toate trec”, lucrurile devin egale, dar trebuie să trecem şi noi prin asta.

Dincolo de pendularea între fascinaţie şi dezgust, Luminilor le rămâne în continuare sarcina să determine un loc relativ al ştiinţelor în cadrul culturii. Un punct de plecare în acest sens ar fi limpezirea relaţiilor dintre diferitele specii de inteligenţă – mai ales între diversele tipuri de înţelepciune, care se opun una alteia ca ştiinţă sau deşteptăciune, ca învăţătură sau isteţime.

Tendinţele centrifuge ale diferitelor tipuri de inteligenţă – care, în cadrul gândirii moderne, iau doar aparent forma unitară a raţionalităţii – sunt de multă vreme de netrecut cu vederea. Ceea ce, spre exemplu, ataca Georg Lukács ca fiind „iraţionalismul” gândirii burgheze moderne – „distrugerea raţiunii” – conţine, în impulsul său fundamental, tentativa de eliberare a unui

„alt” tip de inteligenţă de hegemonia ştiinţifico-raţionalistă. Rău este însă faptul că iraţionalismul, de la Bergson la Klages, s-a luat pe sine mult prea în serios. El şi-a supralicitat imaginea prin gravitatea pretenţiilor sale, dând curs unor litanii reverenţioase acolo unde s-ar fi potrivit mult mai bine o clovnerie filosofică. Găsim adeseori, în literatura pronunţat iraţionalistă, un amestec de alean teoretic şi vanitate. Thtuşi, Bergson a scris măcar despre râs.

Cerinţa burgheză de seriozitate a distrus modalităţile satirice, poetice şi erotice ale iraţionalismului. Cine vede „altfel”, trebuie să o spună ca atare. Dar dacă cine „a înţeles” ceva de dincolo de raţionalitatea îngustă se exprimă cu pretenţia de valabilitate a cunoştinţelor serioase, corupe deopotrivă raţionalul şi iraţionalul. Astfel, Gottfried Benn nimerea în inimă iraţionalismul oracolar, cu următoarele cuvinte: „În Germania, se obişnuieşte ca acei gânditori care nu au reuşit să-şi înalţe limbajul la nivelul imaginii lor despre lume să fie numiţi vizionari”.

Multe dintre acestea nu erau străine conservatorismului onest, în spatele jelaniei – adeseori demagogice – privind progresul rău, el şi-a păstrat convingerea că această nouă ştiinţă are mai puţin de-a face cu maturizarea omenească decât cu tradiţia marilor învăţaţi, înţelepciunea nu depinde de stadiul dominării ştiinţifice a lumii; invers, cea de-a doua o presupune pe prima atunci când procesul dezvoltării ştiinţei şi tehnicii deviază spre nebunie, aşa cum se întâmplă astăzi sub ochii

noştri. Cu ajutorul inteligenţelor budiste, taoiste, primitiv-creştine, hinduiste şi indiene nu se construiesc nici mari instalaţii industriale, şi nici sateliţi. Însă, în tipul modern de ştiinţă sucombă acea atenţie asupra vieţii care inspiră vechile învăţături în exprimarea lor despre viaţă şi moarte, dragoste şi ură, contrast şi unitate, individualitate şi cosmos, masculin şi feminin. Unul dintre motivele cele mai importante ale acestei literaturi dedicate înţelepciunii este cel al atenţionării asupra falsei deşteptăciuni, asupra excesului speculativ şi cărturăresc, asupra gândirii ca putere şi a intelectualismului arogant.

III. Spărgând uşi întredeschise

În ciuda tuturor piedicilor, eşecurilor şi îndoielii de sine, Luminile, pe calea dezvoltării lor, au reuşit să pună în circulaţie un uriaş potenţial reflexiv. Chiar şi astăzi, în epoca marilor demoralizări, acest efect este inconfundabil. Scientizarea, psihologizarea, şcolarizarea unor mari domenii ale vieţii sociale transportă puternice mijloace de reflecţie, în primul rând în minţile păturilor intelectuale şi ale funcţionărimii de mijloc. Difuziunea puterii în statul modern a condus la o dispersie neobişnuită a ştiinţei puterii, care schiţează, în acelaşi timp, cinismul acestei ştiinţe a puterii, adică sporirea negării de sine morale şi a separării convingerilor neviabile într-o mentalitate colectivă difuză. Aici anticipăm teza noastră ultimă: disconfortul în cultură ne apare astăzi sub forma

cinismului difuz universal.

Odată cu difuzarea cinismului la nivel de mentalitate colectivă a intelectualităţii în câmpul gravitaţional al statului şi al ştiinţei ca putere, vechile baze morale ale criticii ideologice se prăbuşesc. De foarte multă vreme – aşa cum constata, în aforismul său din 1928, Walter Benjamin (vezi „Cuvântul înainte") –, criticii s-au contopit cu obiectul criticii lor şi acea distanţă necesară, creată de morală, s-a pierdut în harababura generală de imoralitate, demimoralitate şi moralitate născută din politica răului celui mai mic. Oamenii educaţi şi informaţi de astăzi au luat la cunoştinţă, fără să fie impresionaţi, de modelul esenţial al criticii şi al procesului demascator. Existenţa unui asemenea model critic este resimţită astăzi mai degrabă ca o contribuţie la trista complexitate a relaţiilor prezente, decât ca impuls spre o autodeterminare existenţială. Cine mai este astăzi un reprezentant al Luminilor? întrebarea este deja prea directă pentru a fi în regulă.

Într-un cuvânt, nu există numai o criză a Luminilor şi una a reprezentanţilor lor, ci chiar o criză a practicii luministe, a unui *engagement* luminist. Astăzi, cuvântul „angajat" se rosteşte deja cu un amestec de recunoaştere şi indulgenţă, ca şi cum ar fi vorba despre un precipitat casant, rod al unei perspective psihologice tinere, pe care îl iei în mână doar cu mare grijă. Pare că simpatia noastră ar aparţine mai puţin acelui lucru pentru care se face angajamentul, cât mai degrabă angajamentului însuşi, în

raritatea şi naivitatea sa fragilă. Cine nu ştie despre asta din sentimentele faţă de aşa-numitele „mişcări alternative”? Un lucru asemănător se poate observa în Franţa, unde generaţiile mai tinere de intelectuali, *après Sartre*, resimt vechile fundamente ale moralismului politic, care au construit identitatea de stânga, ca fiind într-un proces de disoluţie. Angajare? „Ea are loc în turnul de fildeş. Acolo, cei angajaţi stau activi” (Ludwig Marcuse).

În timp ce fundamentul moral al Luminilor se descompune, din cauză că statul modern le oprimă şi, în acelaşi timp, le acaparează, perspectivele a ceea ce înainte se numea angajare devin tot mai tulburi. Dacă cineva ar vrea să înceapă să „mă agite” în sens luminist, prima reacţie care mi-ar veni în minte este una cinică: respectivul să-şi vadă de treaba lui. Aceasta este în natura lucrurilor. Totuşi, nu trebuie să rănim fără motiv o bună intenţie; pe de altă parte însă, această bună intenţie s-ar putea dovedi puţin mai înţeleaptă, scutindu-mă de penibilul de a-i spune că ştiu foarte bine ce vrea de la mine. Nu-mi convine să fiu întrebat de ce nu fac nimic!

Cam aşa stau lucrurile: luministul „angajat” dărâmă uşi întredeschise, care nu mai trebuie date de pământ. Se poate ajunge până acolo încât cinismul să fie un cunoscător mai bun al raporturilor morale decât angajarea. Odată cu Erich Kästner, tonul satirei luministe moderne este „marcat” reflexiv şi iese la rampă cu un *effet* cochet melancolic – asta dacă mai vrea să iasă. Comedianţii de astăzi sunt orice numai angajaţi nu; ei pot

profita mai degrabă de scumpirea râsului şi, tot mai degrabă, pot atinge spiritul epocii cu mult mai multe şanse ca bufoni, decât folosindu-se de armele vechii satire. Ultimii mohicani ai criticii ideologice sunt clovni inspiraţi precum Otto, la care observi puţină sociologie, dar multă isteţime.

Pe lângă „angajament”, în memoria noastră mai descoperim, în amestec cu acesta, o nouă depunere – experienţa încă proaspătă a mişcării studenţeşti, cu suişurile şi coborâşurile sale de curaj şi dezolare. Acest sediment istoric timpuriu de vitalitate politică îl în viii o io pe col anterior lui, sentimentul că acestei lumi trebuia să i se întâmple ceva. Trebuie să ne intereseze felul în care s-au stins aceste mişcări studenţeşti, pentru că acest proces reprezintă o trecere complexă de la speranţă la realism, de la revoltă la melancolia înţeleaptă, de la un mare nu politic la un da minor, subpolitic şi cu o mie de feţe, de la un radicalism al politicii la o cale de mijloc a existenţei inteligente. Nu cred într-un sfârşit al Luminilor doar pentru că spectacolul trebuie să aibă un sfârşit. Faptul că atâţia luminişti dezamăgiţi privesc astăzi în fundul paharului nu înseamnă altceva decât că ei scuipă în marea scuipătoare numită opinie publică toată furia şi durerea care i-ar împiedica să practice mai departe Luminile. Doar cei curajoşi resimt lipsa de curaj; doar luminiştii bagă de seamă că s-a făcut întuneric; doar moraliştii pot deveni demoralizaţi. Într-un cuvânt, mai existăm. Leonard Cohen a scris un vers care a devenit cântecul de luptă al unor

Lumini micşorate: *Well, never mind*: *we are ugly, but we have the music* (*Chelsea Hotel nr. 2*).

Într-o asemenea stare crepusculară, unde uşile caselor stau întredeschise, secretele sunt scoase ca pernele la aerisit, iar măştile sunt date pe jumătate la o parte – şi totuşi nemulţumirea nu voia să scadă –, inteligenţa germană nu se află pentru prima oară. În „Secţiunea istorică" (vol. II) vreau să descriu „simptomul Weimar" ca fiind cea mai apropiată oglindă a epocii în care putem privi. Încă din perioada Republicii de la Weimar, intelectualitatea progresistă ajunsese la un stadiu al reflecţiei în care critica ideologică era posibilă ca joc de societate, fiecare putând să ridice masca celuilalt. În această treaptă de dezvoltare îşi are deja originea experienţa „bănuielii ideologice totale", despre care a fost atât de mult vorba după al doilea război mondial şi despre care, de fapt, se vorbea deoarece lumea s-ar fi sustras cu mare plăcere adevăratului joc al acestei critici.

Dacă îmbraci pentru o clipă tricoul negru al arbitrului, poţi descoperi un teren de joc bine structurat, cu jucători cunoscuţi, cu tactici de joc bine stabilite şi cu faulturi tipice. Fiecare echipă şi-a dezvoltat nişte strategii bine închegate ale criticii, aproape măsluite; religioşii îi critică pe areligioşi şi invers, fiecare parte are în repertoriu o metacritică la adresa criticii ideologice a părţii adverse; tacticile de joc ale dialogului dintre marxişti şi liberali sunt de mult stabilite, la fel şi cele dintre marxişti şi anarhişti sau dintre anarhişti şi liberali, în

cadrul acestui dialog, se cunoaşte pedeapsa aproximativă acordată pentru fiecare fault al anarhiştilor şi deprimarea adecvată a liberalilor şi marxiştilor după aducerea la cunoştinţă a anilor de pedeapsă; se ştie destul de bine ce au să-şi reproşeze unii altora cercetătorii naturii şi ai spiritului; chiar şi critica ideologică dintre militarişti şi pacifişti ameninţă să stagneze, cel puţin în privinţa trăsăturilor ei creative. Criticii ideologice pare deci să i se potrivească titlul sartrian al unui film vechi de aproape o jumătate de secol: *Jocul s-a sfârşit.*

IV. Elegia marxistă: Althusser şi „scindarea" la Marx

Dar Luminile sunt şi rămân nemulţumite. Al doilea factor important al negării lor de sine îl reprezintă dezamăgirea produsă de marxism. Experienţa mişcărilor marxiste „ortodoxe", leninismul, stalinismul, vietcongul, Cuba, mişcarea khmerilor roşii sunt unele dintre principalele surse ale primelor forme de cinism contemporan. La marxism, observăm prăbuşirea a ceea ce se promitea a fi. „Alteritatea raţională". Dezvoltarea marxismului a fost cea care a întărit legătura – care astăzi se lasă greu desfăcută – dintre Lumini şi principiul stângii. Decăderea marxismului într-o ideologie a legitimării camuflând sisteme naţionaliste deschis hegemoniale şi despotice a ruinat renumitul principiu al speranţei şi a compromis principiul plăcerii în istorie, cel de-al doilea

foarte greu posibil în absenţa primului. Până şi stânga învaţă că nu se mai poate vorbi despre comunism ca şi cum n-ar exista deja unul, ca şi cum lucrurile s-ar putea lua de la început absolut liber.

Dubla structură specifică a ştiinţei marxiste va fi explicitată în cea de-a patra demascare: ea este uü amestec de teorie emancipatoare şi obiectualizantă. Obiectualizarea caracterizează orice ştiinţă care năzuieşte la o dominaţie asupra obiectelor. În acest sens, ştiinţa marxistă s-a dovedit, încă de la început, o ştiinţă a dominaţiei. Cu mult înainte ca marxismul – teoretic sau practic să ajungă undeva la putere, el mărşăluia deja, într-un perfect stil de „politică realistă", ca putere conducătoare înainte de a fi ajuns la ea. El a fost dintotdeauna o impunere mult prea exactă a „liniei corecte". Încă dintotdeauna, el a călcat furios în picioare orice alternativă practică, încă dintotdeauna, el a spus conştiinţei maselor: eu sunt stăpânul şi eliberatorul tău, să nu ai alţi eliberatori în afară de mine! Orice libertate pe care ţi-o iei din altă parte nu înseamnă altceva decât o abatere mic-burgheză. În raport cu alte tendinţe ale Luminilor, marxismul a luat aceeaşi poziţie corespunzătoare unei „suprafeţe reflectante". Cadrele intelectuale ale marxismului s-au comportat ca departamentele de cenzură ale ministerelor de interne burgheze, studiind tot ce produceau luminiştii nemarxişti şi, în acelaşi timp, cenzurând chiar şi ceea ce părea să fie suspect de nonconformism.

Louis Althusser, mai înainte creierul Partidului Comunist Francez, a stârnit – pentru mai bine de un deceniu – nelinişte atunci când a afirmat că a descoperit o „scindare ştiinţifico-teoretică” în opera lui Marx, o trecere de la o ideologie umanistă la o ştiinţă structural – antiumanistă, care a avut loc între opera de tinereţe şi cea de maturitate. Această ruptură descoperită teoretic de Althusser, unul dintre cei mai buni cunoscători ai marxismului din zilele noastre, pare să se fi reîncarnat în propria sa personalitate. El s-a molipsit în mare măsură de ceea ce a văzut. Această fractură a devenit spaţiul său ştiinţific, politic şi existenţial. Dat fiind că Althusser îl percepea pe Marx pozitiv, această scindare a teoriei şi existenţei lui Marx s-a imprimat cu profunzime simbiotică şi în învăţătura şi viaţa sa. Althusser, ne permitem să spunem, este, la rându-i, frânt de acest conflict. De ani de zile, contradicţia dintre competenţa sa filosofică şi loialitatea sa faţă de Partidul Comunist i-a hărţuit în permanenţă munca teoretică şi existenţa. Căsătorit cu o sociologă „de orientare bolşevică”, el este urmărit de conflictul dintre ortodoxie şi cunoaştere, dintre fidelitate şi libertate, până în viaţa sa particulară. Althusser a recunoscut că, dintr-un anumit punct de vedere, Marx însuşi nu mai era Marx şi că, de-a lungul operei sale, se întinde o fisură cu o dublă semnificaţie, a cărei legitimare teoretică şi practică se face cu înnoite dificultăţi. Datorită fidelităţii sale faţă de adevăr *şi* Partidul Comunist, Althusser n-a mai fost în stare să rămână Althusser. Astfel

că filosoful marxist cunoscut în toată lumea avea să-şi ucidă, în urma unei crize „psihotice”, după cum se spune, la 16 noiembrie 1980, propria soţie, Hélène, probabil într-una din acele stări de dezolare în care nu mai ştii exact unde începe celălalt şi unde sfârşeşti tu – în care graniţele dintre autoafirmare şi distrugere oarbă se întrepătrund.

Cine este asasinul? Este el Althusser, filosoful, cel care prin soţia sa, „dogmatica”, se omora de fapt pe sine însuşi, pentru a pune capăt stării de scindare lăuntrică datorită căreia filosoful nu avea acces autentic la viaţă? Este aceasta crima eliberatoare a prizonierului care ucide, din autoapărare interioară, ceea ce l-ar ucide? Este aceasta o crimă împotriva lui Althusser vestitul, care numai printr-o cădere în sfera cinică a criminalităţii şi-ar fi putut distruge falsa identitate, falsul renume, falsa reprezentativitate? Aşa cum psihologia ştie că sinucigaşii sunt, în esenţă, ucigaşi ai altuia, tot aşa există ucigaşi care, în esenţă, sunt sinucigaşi, prin celălalt distrugându-se de fapt pe sine.

Voi încerca să interpretez "scindarea” althusseriană altfel decât a făcut-o el însuşi, fiind atent la exemplul şi la limba faptei sale. Aş dori să-i ridic filosofului un monument prin aceea că voi reconstrui cunoaşterea sa marxistă, cauza adevăratei fracturi în teoria marxistă. Este monumentul unui asasin care a făcut vizibilă, cu o violenţă confuză, acea sciziune pe care nicio voinţă de mijlocire, niciun fel de loialitate şi niciun fel de teamă de separare nu au putut-o face să dispară.

În opera marxistă nu este vorba despre o scindare între o fază „ideologică” şi una „ştiinţifică”, ci despre una între două moduri de reflecţie – unul cinic-ofensiv, umanist, emancipator şi altul obiectivist de un cinism superior, care ironizează lupta pentru libertate a altora în stilul unei ideologii funcţionaliste. O faţă a lui Marx are ceva de rebel, cealaltă – ceva de monarh; jumătatea sa stingă îl identifică cu Danton, cea dreaptă aminteşte de Bismarck. Precum Hegel, care purta în sine o dublă natură, revoluţionar şi om de stat, el este unul dintre cei mai mari dialecticieni, pentru că, în chiar el însuşi, se desfăşoară o polemică fructuoasă între cel puţin două spirite opuse. Tragedia teoretică şi existenţială a lui Althusser îşi are începutul în adeziunea sa pentru Marx cel „de dreapta”, pe care l-a descoperit în scrierile *de după* aşa-numita *coupure épistémologique*; este acel Marx al „politicii realiste”, care i-a oferit lui Althusser o „teorie realistă” a capitalului, absolut ştiinţifică şi purificată de orice sentimentalism umanist; acesta este sensul „lecturii sale structurale”.

Opera tânărului Marx are drept cauză influenţa logicii hegeliene, cu care a început o campanie chiar împotriva idealismului hegelian. Munca şi praxisul sunt conceptele-cheie cu care, hegelian, se poate ieşi din cochilia sistemului. Acestea promit o abordare ştiinţifică de un tip nou, o empirie, care nu va fi mai prejos de poziţiile cele mai înalte ale reflecţiei filosofice. Cu aceste concepte de muncă şi praxis, care se reuneau în conceptul

patetic de politică, generaţia hegeliană de stânga şi-a depăşit maestrul. Din acest spirit s-a dezvoltat o critică socială puternică, agresivă, care s-a înţeles pe sine ca „umanism real”, o trecere la „omul adevărat”.

Genialitatea tânărului Marx s-a dovedit în faptul că el nu s-a mulţumit cu trecerea sa de la „sistemul” hegelian la „critica” umanistă posthegeliană. Polemica sa cea mai vehementă s-a orientat astfel mai ales împotriva marii ispite pe care o împărţea cu generaţia sa de intelectuali: aceea de a persevera în simpla „critică critică”. El şi-a simţit şi raţionalizat intuiţia faptului că o puternică teorie critică trebuie să cucerească lumea obiectelor, precum şi însăşi realitatea, pentru a le putea concepe atât pozitiv, cât şi critic. Acest impuls motivează, printre altele, şi apropierea sa de economie, pe care o surprinde în ipostaza sa naiv-burgheză, pentru a o depăşi cu teoria sa reflexivă. Simpla expresie „proces de învăţare” nu acoperă această dramă a unei reflecţii creative. Gândirea lui Marx a urmat calea de la sistemul hegelian la critica economiei politice, de la o concepţie teoretică contemplativă la înţelegerea teoriei ca agent al schimbării lumii, de la sfera ideilor la descoperirea muncii, de la antropologia abstractă la cea concretă, de la aparenţa naturală la istoria creaţiei de sine a umanităţii. Ca teorie a emancipării sociale, ştiinţa marxistă putea dobândi însemnătate doar dacă determina un eu al masei care să recunoască posibilitatea libertăţii sale în oglinda acestei teorii. Aici Marx a preluat rolul de învăţător istorico-logic şi patron al proletariatului,

identificat de el drept elev predestinat al şcolii teoriei sale. Marx dorea să-i devină, în acelaşi timp, eliberator, prin asumarea rolului de dascăl al mişcării muncitoreşti, în drumul său prin istoria europeană.

Astfel, Marx a trecut, în felul său, cel puţin de două ori peste cadavre, faptă care trezeşte suspiciuni privitoare la pretenţiile sale profesorale şi la realismul său. Eu văd în Max Stirner şi în Bakunin inamicii cei mai intimi ai lui Marx deoarece ei au fost acei teoreticieni pe care nu i-a putut depăşi pur şi simplu, fiind nevoit, pentru a-i reduce la tăcere, să-i distrugă total. Pentru că ambii nu reprezentau altceva decât alternative logice şi realiste la soluţiile marxiste – Stirner cu întrebarea dacă şi cum putem străpunge alienarea, Bakunin cu întrebarea dacă şi cum vom găsi drumul unei viitoare „societăţi libere de alienare”. Marx i-a criticat pe amândoi cu o ură aproape ucigătoare, până la desfiinţare. Celebra postumă *Deutsche Ideologie (Ideologia germană*) – îndreptată în cea mai mare parte împotriva lui Stirner – conţine cea mai intensivă distanţare individuală pe care Marx şi Engels au întreprins-o vreodată faţă de un gânditor; distrugerea lui Bakunin a fost pentru Marx o afacere întinsă pe mulţi ani. În ura lui Marx împotriva amândurora, în sarcasmul său şi în dispreţul său crispat se făcea simţită o energie care nici pe departe nu poate fi explicată prin temperament şi simţ al concurenţei. Ambii îi subliniau limitele sistematice ale proiectului său, experienţe pe care el nu le putea nici integra, nici ignora pur şi simplu. Întrau în discuţie

judecăţi elementare şi greu de respins, pentru care nu era loc în proiectul marxist şi nici nu avea să se facă vreunul. Ba chiar mai mult, Marx a descoperit la Stirner – precum şi la alţi reprezentanţi ai criticii critice şi ai „sfintei familii” – ceva ce era activ şi în el însuşi, dar al cărui drept de viaţă trebuia totuşi să-l tăgăduiască, pentru a deveni *acest* Marx. Jumătatea sa dreaptă, cea „realistă”, a omului de stat care duce o politică realistă, cea care elaborează mari teorii, a inhibat-o pe cea stângă, revoltată, vitală, pur şi simplu „criticistă”, care îl considera pe celălalt drept „poziţie pentru sine”. În efortul său de a-i distruge pe Stirner şi Bakunin, el s-a sacrificat de multe ori pe sine, partea concretă, existenţială, chiar „feminină” a inteligenţei sale. Folosindu-se de această parte, el îşi realizase revolta realist-concretă împotriva lui Hegel; acum însă apărea ca un gânditor aristocrat ce lua poziţie împotriva acestei părţi, împotriva unilateralităţii sale.

Stirner, ca şi Marx, aparţine acelei tinere generaţii germ a ne (Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Karl (îi un Heinrich Heine şi alţii) care s-a dezvoltat în climatul filosofiei hegeliene, cu antrenamentul său de gândire subversiv, cu sensibilitatea sa ieşită din comun la tot ce „se întâmplă în cap”.

Logica lui Hegel a cucerit un spaţiu ce nu era numai existenţă şi nici numai conştiinţă, ci „ceva din amândouă”, lucru dovedit de ideea nemijlocirii mijlocite. Cuvântul magic al noii logici este mijlocirea. Putem să-l traducem prin „mediu”. Între existenţă şi conştiinţă se află un

intermediar, care este şi una şi alta şi în care aparenta antiteză dintre spirit şi materie dispare; Marx a transpus această viziune în teoria sa despre capital.

S-o spunem foarte clar: în minţile oamenilor lucrează programări de gândire şi de percepţie bine determinate, care „mijlocesc” tot ce tranzitează dinspre exterior spre interior şi dinspre interior spre exterior. Aparatul cunoaşterii omeneşti este în mare măsură un releu interior, o staţie de conectare, un transformator în care sunt programate scheme de percepţie, forme de judecată şi structuri logice. Conştiinţa concretă nu este niciodată ceva nemijlocit – ea suportă întotdeauna medierea „structurii interne”.

În faţa acestei structuri interne, reflecţia poate, în principiu, să adopte trei tipuri de atitudine: poate încerca să i se sustragă, prin „de programare”; poate încerca să se menţină, pe cât posibil, treză în activitatea ei; şi poate să se evalueze pe sine ca reflecţie, preluând teza că structura este totul.

Vom avea de-a face, în continuare, cu aceste trei atitudini. Ideea lui Stirner este să extragă pur şi simplu din mintea omului toate programările străine. În urma acestui proces de autospălare a creierului, ceea ce ar trebui să rămână este în mare măsură un egoism gol, reflectat. Dacă este adevărat că societatea m-a învăţat să fiu „econom”, atunci înseamnă, la o gândire rapidă, că emanciparea mea ar consta în demontarea acestor programări străine din mine. Ceea ce este propriu în conştiinţa eului meu se

eliberează prin invalidarea a ceea ce este străin. Stirner vizează o eliberare din alienare în interioritatea proprie. Străinul îşi face cuib în mine; astfel, mă recâştig „pe mine însumi” prin faptul că elimin acest străin. Se poate urmări pe multe sute de pagini felul în care Marx şi Engels şi-au manifestat iritarea în privinţa acestui gând în principiu viclean. Ei au criticat distructiv această poziţie neo-egoistă – dar nu în termeni morali, ci epistemologici: o nouă autoiluzionare. Ei arată că eul lui Stirner, acel „unic” ce se raportează la neant şi se priveşte pe sine ca fiind propria sa posesiune, eşuează într-o nouă naivitate, care trădează până la urmă punctul de vedere guraliv şi mic-burghez al lui „numai eu”. Odată cu Stirner, culminează în primul rând anarhismul teoretic al secolului al XIX-lea. Stirner a realizat o reducţie „existenţialistă” la eul pur – presupunând totuşi eul, la modul extrem de naiv, ca un „dat”, ceva „care este”. După ce m-am lepădat de străin, de societate, spune Stirner, rămâne un eu frumos, propriu, care îşi găseşte plăcerea în „propria sa posesie”. Într-o evidentă naivitate, Stirner vorbeşte despre „proprietate” ca fiind singurul lucru pe care individul îl are pentru sine. Dar nu poţi avea în proprietate decât ceea ce există cu adevărat. Descoperi aici, într-o foarte strânsă vecinătate, atât experienţă reflexivă valabilă, cât şi subtile naivităţi. Reflecţia existenţialistă asupra „propriei” conştiinţe este tot atât de realistă pe cât de falsă este trecerea la reprezentarea proprietăţii de sine. Reflecţia de sine nu permite să-ţi intre în posesie ceva obiectiv.

Marx şi Engels au demontat până la nivelul atomilor această construcţie. Mânaţi de dispreţ, ei au regizat o mare sărbătoare a reflecţiei satirice, cât mai vie cu putinţă în structura interioară a conştiinţei. Dar în distrugerea iluziilor lui Stirner, victimă cade nu doar inamicul, ci şi agresorii. Ceea ce au făcut ei cu fiecare rând scris, cu o logică de fier, cu acribie filologică şi o cumplită poftă de distrugere, este mai mult decât critică; este un ritual de îndepărtare a primejdiei, anihilarea a ceea ce ar fi „o altă modalitate”. De fapt, marxismul nu a putut niciodată să se dezbare de umbra anarhistă şi existenţialistă a lui Stirner. Abia odată cu Sartre şi Marcuse, această umbră avea să sporească în densitate, într-o gândire de inspiraţie marxistă.

Marx nu aparţine acelui tip naiv genial căruia îi aparţine, de exemplu, Shelling şi care îşi desăvârşeşte „educaţia în faţa publicului”. *Ideologia germană* rămâne un text privat. El n-a fost dat publicităţii până în 1932. Până atunci, filologia marxistă l-a împărţit în stânga şi în dreapta ca pe un text sacru. Odată cu mişcările studenţeşti, el avea să fie folosit ca armă antisubiectivistă – de către marxiştii „riguroşi” – împotriva copiilor din flori spontaneişti şi academici. În realitate însă, discreţia lui Marx şi Engels cu privire la cea mai vehementă scriere de critică ideologică a lor avea un motiv bine întemeiat. *Ideologia germană* îşi divulgă secretele. Se poate observa în ea cum, atât Marx cât şi Stirner, şi-au pus problema subiectivităţii cu aceeaşi falsitate. Pentru amândoi,

conştiinţa omului, aşa cum o descoperi întâi şi întâi, este una „alienată” şi care trebuie apropiată printr-o reflecţie răbdătoare. Ambii gândesc într-o dialectică a propriului şi a străinului, dar niciunul nu găseşte calea de mijloc, ci alunecă în alternative exclusiviste. Stirner a ales calea din dreapta, Marx pe cea din stânga. Stirner speră ca, în urma actului individualist al autopurificării, să poată suspenda starea deposedării de sine. Individul învaţă „la maturitate” să se dezbare de programările interioare străine lui, astfel că, în acelaşi timp, ele sâni şi nu sunt ale sale, el „dispunând” de ele ca stăpân liber şi ca proprietar în timp ce el valorizează atât gândurile cât şi obiectele ca fiind ale sule acestea îşi pierd puterea asupra lui. La Stirner are loc o puternică întrepătrundere a reflecţiei de sine realiste cu un cult ideologic al eului. Ceea ce putea deveni o experienţă productivă de distanţare lăuntrică de condiţionări s-a rigidizat treptat într-un stirnerianism dogmatic şi, astfel, într-o nouă „gândire redusă”.

Cercetarea marxistă a conştiinţelor de clasă este, în punctul său iniţial, o teză la fel de realistă. Conştiinţele de clasă, imaginile asupra lumii şi ideologiile sunt înţelese, în fapt, tot ca „programări”; ele reprezintă mijlociri, scheme formate şi formatoare ale conştiinţei, rezultate ale unui proces istoric de autoformare a oricărei inteligenţe. Acest mod de a privi lucrurile deschide calea către o cumplită analiză a plăsmuirilor conştiinţei, care se poate elibera de blestemul idealismului naiv. În ciuda acestei abordări, Marx şi Engels deraiază din nou, cu materialismul lor „în

ultimă instanţă” *dogmatic*. Ei suspendă subiectivitatea în cadrul procesului istoric. Acest lucru se observă în duritatea şi dispreţul cu care Marx îşi tratează chiar şi adversarii „existenţiali”. În această brutalitate se simte deja cealaltă formă, aristocrată, a reflecţiei. În timp ce Stirner şi-a scos în arenă eul revoltat la modul superior, marxismul producea un revoluţionar care, cu intuiţia unei mari viclenii şi a unui subtil realism, se foloseşte pe sine ca mijloc în procesul istoric. Din clinciul cu *falsul individ* al lui Stirner se naşte, în teoria marxistă, calea către *falsul Nimeni*, acel revoluţionar care nu va reprezenta decât un instrument înverşunat al unei revoluţii fetişizate. Aceasta este scindarea constatată de Althusser în opera marxistă de după *Ideologia germană*. Foarte devreme, cel târziu odată cu polemica împotriva lui Stirner, în gândirea marxistă ia naştere o cvasi-tendinţă de autocuplare (în postura de iezuit al revoluţiei) la procesul dezvoltării istorice, cu scopul de a înţelege dezvoltarea, precum şi de a o proiecta. Teoria marxistă îşi promite hegemonie prin faptul că gândeşte subiectul teoriei ca funcţie a dezvoltării. Prin autoobiectivare, ea doreşte să ia în mână frâiele istoriei. Prin asumarea rolului de instrument al unui prezumtiv viitor, ea intenţionează să transforme viitorul în propria sa unealtă.

Această logică schizoid-aristocrat-cinică este, din punct de vedere istoric, fără precedent. Doar o conştiinţă extrem de supradezvoltată se poate păcăli pe sine într-o asemenea măsură. Singurul gânditor la care reflecţia de

sine a atins asemenea cote ale subtilei eludări de sine a fost Friedrich Nietzsche, dar istoria influenţelor sale ne este deja cunoscută.

Momentul cel mai plin de semnificaţii, din punct de vedere filosofic, al acestor subtile autoobiectivări a fost trăit de acei primi şi eroici comunişti care au devenit actorii proceselor propagandistice de la Moscova şi care, în perspectiva morţii, au fost nevoiţi să mărturisească cum că ar fi conspirat împotriva „Revoluţiei" – o depoziţie care nu era numai obţinută forţat, ci conţinea şi un aspect al libertăţii, dat fiind că învinuiţii voiau să scutească, prin mărturiile lor, revoluţia de unele daune mai mari decât aceea a acuzării şi execuţiei lor. Uzând de concepte tradiţionale precum „tragicul", subtilitatea acestor înlocuiri ale faptei criminale penale prin sinucidere nu poate fi întru totul înţeleasă. Există crime la care rămâne limpede doar în sens biologic cine pe cine ucide în realitate. Sunt crime şi sinucideri în cadrul unei structuri schizofrenice, în care eul care ucide nu se mai poate distinge cu claritate de eul care este ucis. Sigur rămâne doar faptul că, în final, descoperi corpul neînsufleţit al unui om inteligent, strangulat, împuşcat, omorât în bătaie. Cazul Althusser este *şi* o contribuţie la psihopatologia marxismului. El se petrece într-o zonă a inteligenţei de o violenţă morbidă, unde revoluţia îşi devorează copiii cei mai isteţi, ca să nu mai vorbim despre acele milioane care şi-au pierdut viaţa fără ca măcar să ştie cu exactitate ce legătură exista între ei şi Revoluţie – poate în afară de

faptul că ceea ce îi ucide nu poate fi ceva adevărat.

Procesul împotriva partidei industriale din Moscova.

Rădăcina logică a acestei schimbări de direcţie a fost formulată de tânărul Marx, încă din 1843, într-o propoziţie vizionară anterioară epocii rigidizării, dar care, totuşi, lasă să se intuiască deja o tendinţă cinică: „… nu întâmplător comunismul a perceput alte învăţături socialiste ca fiind îndreptate împotriva sa, deoarece el însuşi nu reprezintă altceva decât o realizare specială unilaterală a principiului socialist” (*MEW*, 1, p. 344). În cuvântul „unilateral” îşi face efectul înalta ironic a marxismului. Cine spune „unilateral” ştie că există şi trebuie să existe cel puţin două laturi. Cine se decide pentru una, se păcăleşte apoi pe sine şi pe alţii.

Doar o ştiinţă posedată de o uriaşă voinţă de putere poate promova o unilateralitate conştientă ca adevăr. Căci astfel, propriul său patos al cunoaşterii suferă o negare extrem de profundă. Şi astfel, comunismul este acea ştiinţă a puterii care îşi divulgă secretele înainte de a ţine cârma în mâini. Asta şi numai asta creează, în plan filosofic, o comunitate cu fascismul.

V. Sentimentul vieţii în lumina zorilor

Negarea de sine a Luminilor este rezultatul unei istorii recente, care a măcinat toate frumoasele iluzii despre o „alteritate raţională". Neîncetat, Luminile trebuie să se distanţeze de principiul stângii, atâta vreme cât reprezentarea sa în realitate se face prin sisteme despotice. Este constitutiv Luminilor să aşeze în faţa principiului egalităţii pe cel al libertăţii. Ele nu se pot preface a nu observa că socialismul cu care simpatizează şi-a pierdut aproape întru totul nevinovăţia, ca şi lucrul împotriva căruia a luat iniţial poziţie. „Socialismul real existent", aşa cum îl întâlnim astăzi, face inutilă, dintr-un anumit punct de vedere, problema stângii şi a dreptei. Căci el se distinge, fără îndoială, de capitalism în forme uşor recognoscibile, cu avantajele şi dezavantajele lor. Dar el împărtăşeşte cu capitalismul (precum şi cu orice orânduire politico-economică) amprenta crudei realităţi – care nu poate fi de la sine mai la stânga sau mai la dreapta, ci, chiar dacă aparent creată de noi, ea rămâne întotdeauna

aşa cum este. Numai morala se poate instala la stânga sau la dreapta realităţilor. Realitatea, în măsura în care ne priveşte, ne este sau nu bine venită, suportabilă sau insuportabilă. Iar conştiinţa are, în faţa a ceea ce este dat, numai alegerea de a-l recunoaşte sau nu. Acesta este lucrul pe care îl lămureşte – e drept, cam primitiv – critica raţiunii cinice. Ceea ce depăşeşte caracterul primitiv este optica înţelegerii sensului actualei demoralizări. Doar morala este predispusă demoralizării; trezirea aşteaptă iluziile. Întrebarea sună cam aşa: oare demoralizarea nu ne apropie de adevăr?

Într-adevăr, de aflăm în zorii unei stranii dezorientări existenţiale. Sentimentul de viaţă al intelectualităţii de astăzi este acela al unor indivizi care nu pot distinge morala de imoralitate, pentru că atunci totul ar deveni „prea simplu”. De aceea, nimeni nu ştie, din interior, cum vor decurge lucrurile în continuare.

În zorii cinismului unor Lumini suspicioase îşi are originea un al I. min sentiment al eternei valabilităţi, insistent şi derutat, îndrăzneţ şi descurajat, prizonier al intermediarului, înstrăinat de istorie, dezobişnuit de bucuria viitorului. Dimineaţa preia dublul caracter de insignifianţă şi catastrofă probabilă, iar între ele îşi face loc o palidă speranţă că poţi răzbate. Trecutul devine fie un copil răsfăţat al academismului, fie, privat, împreună cu cultura şi istoria, un exponat în talcioc, o curioasă miniatură a celor ce au fost odinioară. Marele interes e stârnit încă de stilurile de viaţă de demult, de regi

dispăruţi – dintre aceştia, în special faraonii, cu a căror viaţă veşnică în chip de morţi locuind în lux ne putem identifica şi noi.

Împotriva principiului speranţei se ridică, aici şi acum, principiul vieţii. În drum spre serviciu, omul fredonează „N-aştepta vremuri mai bune” sau „Sunt zile în care mi-aş dori să fiu propriul meu câine”. În cafenelele de cartier, seara, privirea se opreşte asupra unui afiş pe care scrie: *Viitorul va fi contramandat din cauza unei slabe participări*. Alături mai scrie: *Suntem acei oameni de a căror existenţă ne-au avertizat părinţii noştri*. Sentimentul cinic târziu al timpului este acela al unei doze de cocaină şi al cenuşiului cotidian, polarizat între un realism deprimat şi reveria necredincioasă, a fi prezent şi a fi absent, *cool* sau visător, *down to carth* sau *far out* – putând să alegi ce vrei. Unii sunt ambiţioşi, alţii supravieţuiesc. Tocmai se aşteaptă ceva *ce* ar corespunde sentimentului unor zile mai bune, că ar trebui să se întâmple ceva – şi nu puţini ar fi aceia care ar adăuga: indiferent ce. Simţim catastrofal şi catastrofil, amărui şi privat; dacă se mai poate, am dori să ne protejăm imediata apropiere de ce-i mai rău. Filmele bune sunt importante. Dar un exemplu bun nu este uşor de imitat, pentru că fiecare caz este altfel – mai ales cel propriu. Ne dăruim unii altora cărţi şi ne mirăm puţin că Papa încă mai există, atunci când vine în vizită în Germania. Îţi faci treaba şi îţi spui că cel mai bine ar fi să fii absorbit cu totul de ea. Trăieşti de la o zi la alta, de la o vacanţă la alta, de la un buletin de ştiri la altul, de la

orgasm la orgasm, în turbulenţe private şi poveşti semisuportabile, împietriţi, relaxaţi. De unele te simţi „afectat”, însă majoritatea îţi este indiferentă.

Ziarele scriu că trebuie din nou să-ţi dai silinţa şi să lupţi pentru supravieţuire, să strângi mai tare cureaua, să-ţi suprimi pretenţiile. O spun şi ecologii. La naiba cu o societate bazată pe pretenţii! În minutele de slăbiciune, facem donaţii pentru Eritreea sau pentru un vas spre Vietnam, dar de mers nu mergem până acolo. Ne-am dori încă să vedem multe pe această lume şi, de fapt, să „*avem încă parte de multe experienţe*”. Te întrebi ce vei face în continuare şi cum voi decurge lucrurile. În foiletoanele revistei *Die Zeit* se ceartă critici ni culturii pentru adevărata modalitate de a fi pesimist. Un emigrant din Est îi spune celuilalt: văd lucrurile tot aşa de în negru ca şi tine. Dar, deşi ni se întâmplă câte ni se întâmplă, unde am ajunge dacă fiecare este atât de dezamăgit? Iar celălalt spune că vremea concesiilor a trecut.

Unii încearcă de mai multă vreme să-şi încheie psihanaliza şi, tot de o vreme, alţii se întreabă dacă mai pot răspunde în faţa lor înşile în cazul în care n-ar începe una; dar trebuie, de asemenea, să te gândeşti la costurile unei asemenea întreprinderi, cât poate plăti casa de asigurări şi dacă, după aceea, mai e posibil, aşa cum visezi atunci când eşti în mizerie, să crezi că poţi, de vreme ce înainte nu erai sigur că vrei să mergi mai departe. A, da, s-a constatat, de asemenea, că să ştii să găteşti bine nu reprezintă o trădare şi că toată această poveste despre

consum şi condusul maşinilor nu este chiar aşa de…

În asemenea vremuri ale secretelor deschise, unde o ingenioasă microeconomic divizează gândirea, unde aşa-numita societate se dizolvă în sute de mii de trasee, ignorante unul faţă de altul, dar apropiate prin absurdităţile de tot felul ale planificării şi improvizaţiei – în asemenea vremuri nu le poate strica Luminilor, sau la ceea ce a rămas din ele, să-şi amintească de temeiurile lor. Pentru astfel de rememorări, există încă de mult exemple impresionante. „Spaţiul public” a fost, pentru mult timp, una dintre temele cele mai puternice ale Luminilor reînnoite, mai ales în legătură cu cuvântul „experienţă” şi, mai mult, cu expresia „raport de viaţă”, invocată atât de uşor pentru că îţi dădea sentimentul că undeva viaţa creează relaţii şi raporturi, iar relaţia este un fel de promisiune a sensului.

Între timp însă, pasiunea pentru „raporturile de viaţă” a scăzut… Şi ce va urma? în cea de-a cincea meditaţie preliminară – care, de fapt, introduce adevărata cercetare a temeiurilor raţiunii cinice – voi încerca să determin o sursă a Luminilor din care provine secretul vitalităţii lor: impertinenţa.

5. „În căutarea impertinenţei pierdute”.

„Un cur şovăitor trage arareori un pârţ vesel”.
Înţelepciune lutherană

„Obiecţia, devierea, vesela suspiciune, plăcerea batjocurii sunt semne de sănătate: tot ceea ce este neapărat necesar aparţine patologiei”.

Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (*Dincolo de bine şi de rău*)

„Şi-au pus mâinile pe întreaga mea viaţă; astfel, ea s-ar putea ridica şi îndrepta împotriva lor…”

Danton, înaintea condamnării

I. Filosofia greacă a impertinenţei: *kynismos*

Anticul cinism (*kynismos*), cel puţin la originile sale greceşti, este principial impertinent. În impertinenţa să se constată o metodă demnă de relevat. Acest prim şi autentic „materialism dialectic” (care, în acelaşi timp, era şi un *existenţialism*), alături de marile sisteme ale filosofiei greceşti – Platon, Aristotel şi stoicii –, este pe nedrept trecut cu vederea şi privit ca simplu joc satiric, pe jumătate vesel, pe jumătate murdar. În *kynismos* se descoperă un anumit stil al argumentaţiei care derutează până astăzi gândirea serioasă. Nu este oare vulgar şi

grotesc ca tu să te scobeşti în nas, în timp ce unul ca Socrate îşi conjură daimonul şi vorbeşte de suflet ceresc? Putem să-l numim altfel decât ordinar pe Diogene atunci când răspunde învăţăturii platonice printr-un pârţ – dacă nu cumva trasul de pârţuri însuşi nu ar reprezenta una din ideile scăpate lui Dumnezeu din meditaţiile sale cosmogonice? Oare ce să însemne faptul că acest, vagabond filosofant răspunde fineţurilor învăţăturii despre cros n lui Platon printr-o masturbaţie publică?

Pentru înţelegerea acestor măşti aparent patologice şi provocatoare, trebuie meditat asupra unui principiu care chema la viaţă învăţăturile filosofice şi care, în Antichitate, trecea drept un lucru de la sine înţeles, înainte ca dezvoltările sale moderne să îl discrediteze. La filosofi, la oamenii dedicaţi dragostei de adevăr şi vieţii *conştiente*, viaţa şi învăţătura trebuie să se îmbine. Centrul fiecărei învăţături este reprezentat de ceea ce întrupează adepţii ei. Din punct de vedere idealist, acest lucru se lasă adeseori greşit înţeles ca fiind sensul filosofici, anume de a pune oamenii să urmeze idealuri de neatins. Dar dacă filosoful este chemat ca, prin propria sa persoană, să trăiască ceea ce spune, atunci sarcina lui devine, în sens critic, mult mai mare: să spună ceea ce trăieşte. Încă de multă vreme, fiecare idealitate trebuia să se materializeze şi fiecare materialitate să se idealizeze, pentru ca toate să *ni* se pară adevărate esenţe ale centrului. O separare dintre problemă şi persoană, teorie şi practică nici nu intră în discuţie în această optică elementară – ar reprezenta un

semn al tulburării adevărului. A încorpora o învăţătură înseamnă: a deveni mijlocul acesteia. Este opusul a ceea ce se consideră, de către pledoaria moralistă, a fi un comportament strict orientat de ideal. Ţinând seama de ceea ce este întrupat, rămânem feriţi de demagogia morală, de teroarea abstracţiunilor radicale şi neviabile, (întrebarea nu sună: „Ce înseamnă virtutea fără teroare?”, dar „Ce altceva este teroarea decât rezultatul idealismului consecvent?”)

Apariţia lui Diogene marchează momentul cel mai dramatic în procesul adevărului filosofiei europene timpurii: pe când „teoria superioară” a lui Platon taie irevocabil legăturile cu întruparea materială, pentru ca astfel să lege tot mai strâns firele argumentaţiei într-o ţesătură logică, apare o variantă subversivă a *teoriei de jos*, care duce pantomimic-grotesc până la apogeu întruparea practică. Procesul adevărului se scindează într-o falangă discursiv-macroteoretică şi o haită de hiene satirico-literare. Odată cu Diogene, în filosofia europeană ia naştere rezistenţa împotriva jocului măsluit al „discursului”. Vesel-dezamăgit, el se apără împotriva „verbalizării” universalismului cosmic, care l-a numit pe filosof în funcţia sa. Fie că e vorba de „teorie” monologică sau dialogică, Diogene adulmecă în amândouă înşelăciunea abstracţiunilor idealiste şi insipiditatea schizoidă a unei gândiri autocentrate. Astfel, el dă naştere ultimului sofist arhaic şi primului într-o tradiţie a rezistenţei satirice şi a Luminilor grobiene. El inaugurează *dialogul neplatonic*.

Aici, Apollon, zeul iluminărilor, îşi arată şi cealaltă faţă, care i-a scăpat lui Nietzsche: aceea de satir meditativ, de călău, de comediant. Săgeţile ucigaşe ale adevărului lovesc acolo unde minciunile se cred în siguranţă, în spatele măştilor autorităţii. „Teoria de jos" îşi consfinţeşte legătura, pentru prima oară, cu sărăcia şi cu satira.

De aici înainte, sensul impertinenţei e lesne de dedus. De când filosofia nu mai poate decât simula că trăieşte ceea ce spune, e de domeniul impertinenţei să spui ce trăieşti. Într-o cultură în care idealismele rigidizate ridică minciuna la nivel de mod de viaţă, procesul adevărului este condiţionat de faptul dacă există sau nu oameni suficient de agresivi, de liberi („neruşinaţi") pentru a spune adevărul. Puternicii zilei îşi pierd adevărata conştiinţă de sine în faţa nebunilor, clovnilor şi kynicilor; de aceea, anecdota spune că Alexandru cel Mare şi-ar fi dorit să fie Diogene, dacă n-ar fi fost Alexandru. De n-ar fi fost bufonul ambiţiei sale politice, ar fi trebuit să îmbrace haina de bufon pentru a putea spune celor asemenea lui adevărul. (Şi dacă cei aflaţi la putere încep, din proprie iniţiativă, să gândească kynic – când ştiu adevărul despre ei înşişi şi totuşi „merg mai departe" –, atunci se conformează întru totul definiţiei *moderne* a cinismului.)

Până la urmă, cuvântul german *frech* (impertinenţă, n.t.) are o semnificaţie negativă doar de câteva secole. Iniţial, spre exemplu în vechea germană literară, el însemna o agresivitate productivă, apropierea de duşman: „curajoasă, temerară, vitală, îndrăzneaţă, nestăvilită,

doritoare”. În istoria acestui cuvânt se oglindeşte devitalizarea unei culturi. La cel care mai este astăzi *frech*, răcirea înfierbântării sale materialiste n-a fost atât de efectivă cum şi-ar fi dorit cei cărora impertinenţii le strică socotelile. Davidul evreu este prototipul impertinentului, care îl provoacă pe Goliat: „Vino aici ca să te pot ţinti mai bine”. El arată că ţeasta omenească nu e prevăzută numai cu urechi care să audă şi să dea ascultare, ci şi cu o frunte care să se ridice în faţa celor mai puternici: frondă, afront, frontalitate.

Kynismul grec descoperă animalitatea corpului omenesc şi calitatea de argument a gesturilor sale. El dezvoltă un materialism pantomimic. Diogene combate limba filosofilor cu cea a clovnilor: „Platon definise omul «un animal biped şi fără pene» şi fusese aplaudat. Diogene jumuli un cocoş şi-l aduse în sala de conferinţă, spunând: «Acesta este omul lui Platon». Ca urmare la aceasta, s-a adăugat la definiţie: «care are unghiile late» „(*Diogenes Laertios*, VI/40). Acesta – şi nu aristotelismul – reprezintă antiteza real-filosofică la ideile lui Socrate şi Platon. Atât Platon cât şi Aristotel sunt nişte aristocraţi, chiar dacă în ironiile platonice şi în aerele sale dialectice mai poţi resimţi o scânteie din filosofia plebee de stradă a lui Socrate. Diogene şi ai săi le opun o reflecţie esenţial plebee. Teoria acestei impertinenţe poate doar să deschidă trecerea spre o istorie politică a reflecţiei combatante. Acest lucru face posibilă istoria filosofiei ca istorie socială dialectică: este istoria întrupării şi scindării conştiinţelor.

De când însă kynismul a legat rostirea adevărului de factori precum curajul, impertinenţa şi riscul, procesul adevărului este obiectul unei tensiuni morale necunoscute până acum; eu numesc asta dialectică a distanţării. Cine îşi asumă impertinenţa de a se opune minciunilor dominante provoacă un climat de relaxare satirică în care, chiar şi în rândul puternicilor şi al ideologiilor lor dominatoare, are loc o distanţare afectivă, chiar agresate fiind de afronturile critice de sorginte kynică. În timp ce kynicul îşi fundamentează „impertinenţele" pe o existenţă de integritate ascetică, din partea celor agresaţi i se răspunde cu idealism, cu o distanţare camuflată în indignare, care, în cel mai rău caz, poate duce până la unele forme de debarasare. O caracteristică esenţială a puterii este aceea de a râde numai de glumele proprii.

II. Urinând împotriva vântului idealist

Principial, impertinenţa are două tipuri de atitudine: de sus şi de jos, a puterii şi a antiputerii, în termeni arhaici: a stăpânului şi a slugii. Kynismul antic porneşte procesul „argumentelor nude" de pe băncile opoziţiei, împins de o putere care vine de jos. Kynicul trage pârţuri, îşi face nevoite, se masturbează în plină stradă, sub ochii opiniei publice ateniene; el dispreţuieşte faima, scuipă pe arhitectură, tăgăduieşte orice formă de respect, parodiază istoriile cu zei şi cu eroi, mănâncă legume şi carne crudă, stă la soare, glumeşte cu târfele şi îi spune lui Alexandru

cel Mare să se dea la o parte din soare[29]. Ce să însemne asta?

Kynismul este o primă replică la idealismul aristocrat atenian, care trece dincolo de o polemică teoretică. El nu vorbeşte împotriva idealismului, ci trăieşte împotriva lui. Diogene poate fi o figură a cărei apariţie poate fi înţeleasă ca o concurenţă cu Socrate; bizareriile comportamentului său înseamnă, probabil, tentative de a-l învinge cu arma comediantului pe vicleanul dialectician. Dar nu numai atât – kynismul dă o nouă orientare problemei despre cum se spune adevărul.

Dialogul filosofic academic nu oferă poziţiei materialiste un loc pe măsură – da, nu-i poate oferi aşa ceva, de vreme ce dialogul însuşi presupune un fel de înţelegere (învoială) idealistă. Acolo unde se vorbeşte numai, materialismul existenţial se simte dintru început neînţeles. Dintr-un dialog al minţilor nu se vor naşte decât teorii ale minţilor, iar dintr-o polemică a idealismului cu un materialism al minţii nu se va naşte altceva decât o dialectică a minţilor. Cu sofiştii şi cu materialistă teoretici Socrate o va scoate uşor la capăt dacă va reuşi să-i ademenească înspre dialog, unde, ca maestru al replicii, e de neînvins. Dar cu Diogene, atât Socrate cât şi Platon au probleme, căci el vorbeşte cu ei „şi altfel”, într-un dialog total. Astfel că lui Platon îi rămâne doar defăimarea teribilului şi neobişnuitului său oponent. El l-a numit „un

29 Eu îl tratez pe Diogene - precum şi celelalte figuri kynice şi cinice - actualizant, nu istoric-critic. Actualizarea oferă posibilitatea unei tipizări a motivelor kynice şi cinice.

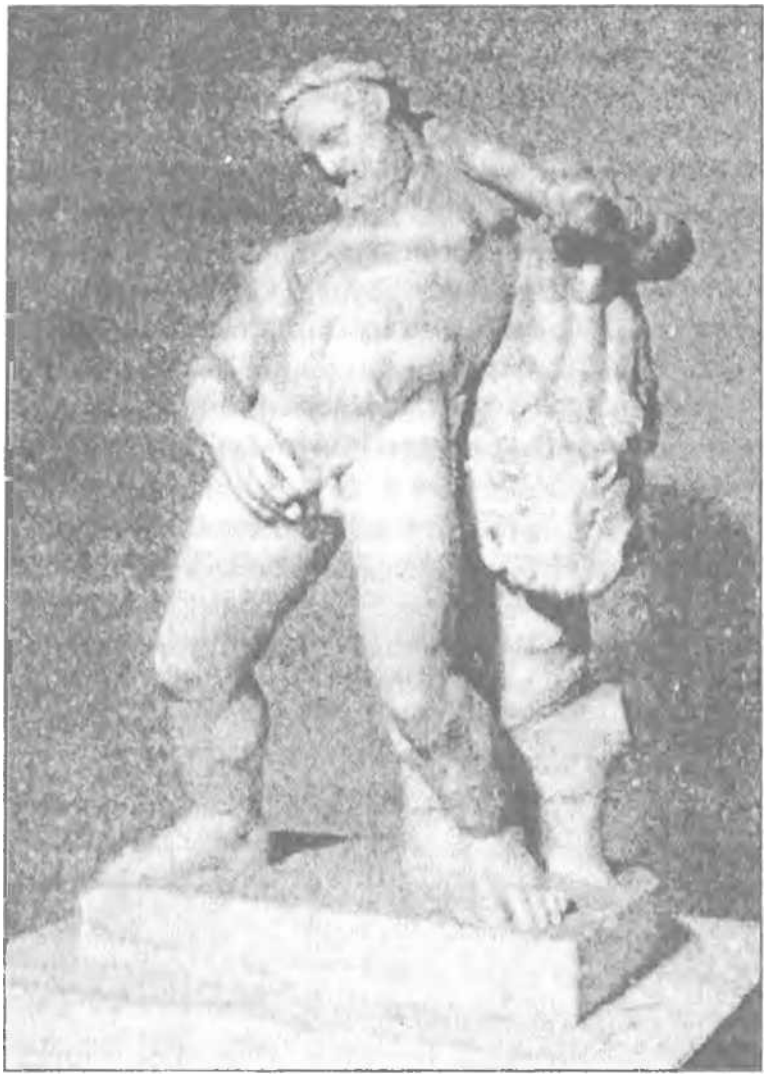
Socrate care a luat-o razna” (*Sokrates mainomenos*). Propoziţia aceasta vrea să fie o anihilare – dar este şi o înaltă recunoaştere. În silă, Platon îşi aşază rivalul pe aceeaşi treaptă cu Socrate, marele dialectician. Acest gest de arătare cu degetul al lui Platon este plin de valoare. El probează cu claritate că, în cazul lui Diogene, filosofiei i se întâmplă ceva neliniştitor şi totuşi de neevitat. În filosofi a canină a kynicilor iese la iveală o poziţie materialistă, care întrece nivelul dialecticii idealiste. Ea posedă înţelepciunea filosofiei originare, realismul unei atitudini materialiste fundamentale şi buna dispoziţie a unei religiozităţi ironice. În niciuna din grozăviile sale, Diogene nu se cramponează în opoziţie şi nu se fixează în contrazicere; viaţa sa este caracterizată de o hazlie conştienţă de sine, ce aparţine în exclusivitate spiritelor suverane[30].

În cazul idealismului, care justifică ordini sociale şi mondiale, ideile stau undeva sus şi strălucesc în lumina atenţiei noastre; materia se află jos, doar ca o urmă a ideii, ca o umbră, ca o întinare. Cum se poate oare apăra materia vie împotriva acestei degradări? Ea este exclusă de la dialogul academic, supravieţuieşte doar ca temă, fără să fie acceptată ca existenţă. Ce-i de făcut? Materialul, corpul treaz, îşi începe activ dovedirea suveranităţii. Acest element inferior dat la o parte îl provoacă pe cel superior. Fecale, urină, spermă! Să „vegetezi” ca un câine, dar să

30 Vezi portretul lui Diogene : „om-cîine-fîlosof”. Eu arăt aici aspectul socinl -critic-politic al impulsului kynic ; acesta explică de ce kynismul vin«- „cu turnat” unei potenţiale rezistenţe sociale de astăzi.

trăieşti, să râzi şi să te îngrijeşti de producerea unui efect care să nu trădeze niciun fel de rătăcire, ci doar reflecţie senină.

S-ar putea însă obiecta că lucrurile animalice reprezintă experienţe cotidiene corporale private, care nu merită un spectacol public. Se poate, dar observaţia nu e precisă. Acest materialism „murdar" răspunde nu doar unui idealism al puterii fără acoperire, care subestimează drepturile concretului. Animalitatea reprezintă, la kynic, un aspect al autostilizării şi, în acelaşi timp, o formă a argumentării. Miezul său este existenţialismul. Kynicul, în rol de materialist dialectic, trebuie să provoace spaţiul public pentru că el este singurul loc în care depăşirea aroganţei idealiste poate fi inteligent făptuită. Un materialism spiritual nu se mulţumeşte cu cuvinte, ci merge mai departe la argumentaţia materială, care reabilitează corpul, într-adevăr, ideea tronează în academie, iar urina se prelinge discret pe latrină în jos. Dar urina în academie! Ar fi o totală angajare dialectică, arta de a urina împotriva vântului idealist.



Hercule urinând.

A scoate şi a purta la vedere, pe stradă, inferiorul, ascunsul, privatul înseamnă subversiune. Aceasta este, în acelaşi timp, după cum vom vedea în continuare, şi

strategia culturală a burgheziei, care a ajuns la putere nu numai prin dezvoltarea schimbului de mărfuri, a ştiinţei şi a tehnicii, ci şi printr-o aducere la cunoştinţă publică – de o tainică inspiraţie materialistă – a privatului, a unei lumi interioare amoroase, sentimentale, corporale, cu toate complicaţiile senzoriale şi morale. De mai bine de două sute de ani, suntem martorii unei permanente şi mereu dezbătute avansări a privatului în spaţiul public; experienţelor sexuale le revine aici un rol-cheie, deoarece odată cu ele se impune, cu exemplară violenţă, dialectica scindării private şi a reîntoarcerii publice. Cultura burgheză, aşezată pe baze realiste, mi ponte nu nu reia firul *revoluţiei culturale kynice*. Astăzi începem să înţelegem din nou acest lucru; Willy Hochkeppel a evidenţiat de curând paralela dintre kynismul antic şi mişcările hippy şi alternative moderne[31]. Elemente neokynice marchează conştiinţa burgheză a privatului îi a existenţialului, cel puţin începând cu secolul al XVIII-lea. În acestea se articulează o rezervă a sentimentului vieţii burgheze împotriva politicii – ca formă de viaţă abstractă şi ridicată la false altitudini. Căci, de o vreme încoace, politica este mult mai mult decât le-a fost dat kynicilor să trăiască în comunităţile orăşeneşti greceşti decadente: o ameninţătoare relaţie forţată între oameni, o sferă a carierelor şi ambiţiilor îndoielnice, un mecanism al alienării, un domeniu al războiului şi al nedreptăţii sociale

31 Willy Hochkeppel, „Mit zynischen Lächeln. Über die Hippies der Antiko” („Cu un zîmbet cinic. Despre hipioţii Antichităţii”), în Gehört gelesen, decern brie 1980, pp. 89 sqq.

– pe scurt, acel infern care ne pune faţă în faţă cu existenţa unui celălalt pasibil de violenţă.

Piaţa publică atenian㠠a fost electrizată de ofensiva kynică. Deşi Diogene nu a strâns în jurul lui discipoli autentici, scânteia învăţăturii sale s-a propagat – deşi inconştient[32] – ca puţine altele în istoria spiritului.

Când Diogene urinează sau se masturbează în piaţa publică, el le face pe amândouă – pentru că sunt în public – într-o situaţie-model. A face ceva în public înseamnă unitatea de fapt dintre a arăta şi a generaliza (pe această realitate se bazează sistemul semantic al artei)[33]. Astfel, filosoful îi acordă omului din piaţă aceleaşi drepturi la o experienţă impudică a corporalului, care-l învaţă să se opună oricărei discriminări. Moralitatea poate să fie bună, însă naturalitatea e şi mai bună. Acest lucru şi nu altul este exprimat în scandalul kynic. Deoarece învăţătura explică viaţa, kynicul a trebuit să-şi scoată în piaţă senzorialitatea reprimată. Priviţi cum acest bărbat înţelept, în faţa căruia Alexandru cel Mare s-a arătat atât de plin de admiraţie, şi-o face cu propria mână! Şi se şi ca să sub ochii oricui! Deci nu poate fi chiar atât de respingător. Aici îşi are punctul de plecare un râs filosofic şi purtător de adevăr, de care trebuie să ne aducem aminte – deoarece astăzi se face tot posibilul ca acest râs să dispară.

---

32 În primul rând înăbuşit şi trecut prin stoicism.

33 Vezi cartea mea, Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre (Literatură şi experienţă de viaţă. Autobiografiile anilor ’20), Munchen, Hanser, 1978, capitolul „Pentru o logică a reprezentării. Autoprezentarea - o unitate dintre publicitate şi generalizare”, pp. 305 sqq.

Filosofii de mai târziu – în primul rând cei creştini, iar cei postcreştini cu atât mai mult – invalidează pas cu pas regula întrupării, în final, intelectualii şi-au asumat cu convingere „non-identitatea" vieţii şi a înţelegerii, mai ales Adorno, care a distins categoric valabilitatea plăsmuirilor spirituale de notoria „stare deplorabilă" a purtătorului de „spirit". Nu e nevoie de o cercetare detaliată pentru a arăta că distrugerea principiului întrupării este un produs al schizofreniei creştino-burghezo-capitaliste. Principiul întrupării nu poate fi dus mai departe de intelectualii moderni, din motive de constituţie culturală. O inteligenţă care are de jucat un rol social trebuie, indiferent dacă este sau nu conştientă de acest lucru, să devină grupa-pilot a sfâşierii existenţiale. Filosoful modern, în măsura în care îşi mai revendică acest nume, s-a transformat într-un animal cerebral schizoid – chiar şi atunci când, teoretic, îşi îndreaptă atenţia spre negativitate, spre marginal, spre stratul de jos, spre cei învinşi.

III. Neokynismul burghez: artele

Faptul că impulsul spre întrupare sensibilă nu a fost întru totul abandonat este, în esenţă, meritul artei burgheze (pe de altă parte şi al rebeliunii sociale, care însă nu ne interesează încă în acest moment). Efectele dramatice, filosofic-semnificative ale artelor burgheze se bazează pe faptul că aduc la viaţă un curent neokynic, chiar dacă nu sub acest nume. Dar atunci când spun

„natură” sau geniu, adevăr, viaţă, expresie etc., este în joc impulsul kynic. El foloseşte licenţele artei pentru a exprima nevoia de unitate existenţială. Prometeul tânărului şi tumultuosului Goethe ar putea reprezenta noul său model. Precum acesta, arta îşi doreşte să creeze omul după imaginea fiinţelor întregi şi întrupate, care râd şi plâng, gustă viaţa şi se bucură de ea, care sfidează zeii şi legile. Tânărul Goethe a anticipat ca aproape nimeni altul secretul vital al neokynismului burghez şi l-a trăit ca artă. Natură, natură, este strigătul de luptă al Luminilor sensibile, pe care Goethe le-a exprimat în cuvântarea sa entuziasmant hazlie, agresivă şi, în cel mai adevărat sens al cuvântului, impertinentă din 1771, la aniversarea lui Shakespeare:

„Daţi-mi aer ca să pot vorbi!…

Şi ce se va pricepe secolul nostru să spună despre natură? De unde să o cunoaştem noi, care, încă din copilărie, suntem legaţi cu funde şi împodobiţi ca pomii de Crăciun?…

Şi, în final, poate nici măcar n-am început!

Ceea ce nobilii filosofi au spus despre lume este valabil şi privitor la Shakespeare: ceea ce numim rău nu este decât cealaltă parte a binelui, care aparţine, cu tot atâta necesitate, existenţei şi întregului, aşa cum *Zona torrida* trebuie să ardă, iar Laponia să îngheţe, pentru ca să existe şi un pol temperat. Aceasta ne călăuzeşte prin întreaga lume – noi însă, fiinţe omeneşti răsfăţate şi lipsite de experienţă, strigăm în faţa oricărei gângănii

necunoscute: Doamne, vrea să ne mănânce!

Sus, domnilor! Arătaţi-mi sufletele nobile din Câmpiile Elizee ale aşa-numitului bun gust, care, pe jumătate aţipite, într-un amurg plictisitor, există şi nu există, inima le e înstrăinată de pasiuni, iar oasele lor s-au golit de măduvă şi, pentru că nu sunt suficient de obosite ca să se odihnească, dar şi pentru că sunt prea leneşe ca să fie active, existenţa lor se perpetuează bâjbâind şi căscând între tufe de mirt şi de lauri".

În epoca *Sturm und Drang* a artei burgheze timpurii – pentru prima oară, după Antichitate –, oameni care nu aparţin nobilimii revendică dreptul la o viaţă plină, la întruparea sensibilităţii lor şi la unitate. Un kynism estetic sălbatic îşi face loc. E vorba de un bărbat la 22 de ani care, în discursul său, atacă – cu o veselă poftă de nimicire – cultura rococo, cu veştedul său şarm al neautenticităţii, cu schizofreniile sale viclene şi cu muribundul său teatru al manierelor. Cuvântarea lui Goethe se citeşte ca o scriere programatică a neokynismului burghez. Ea aruncă în aer tot ce reprezintă morală goală, prin faptul că face referire la marele amoralism al naturii; în natură, aşa-numitul rău îşi cure sensul său bun. (în „Galeria cinicilor" voi lua în discuţie, în alţi termeni, pe Mefisto al lui Goethe ca figură amăgitoare, plămădită din substanţa experienţelor kynic-cinice.)

Bineînţeles că artei burgheze i-a fost dat să transpună totalitatea sensibilă numai în *ficţiune*, dacă există vreuna; din cauza acestei slăbiciuni, antiburghezii

burghezi au reînnoit mereu atacul neokynismului împotriva scindării şi defăimării sensibilului. Ei voiau să revendice drepturile de viaţă ale celor nevoiaşi şi marginalizaţi, prin trup şi suflet, dincolo de aparenţe. Acesta este unul dintre motivele pentru care arta trage atât de mult cu ochiul la „viaţă”; e impulsul său kynic, care vrea să sară din ficţiune în realitate. Amoralismul estetic este doar un preludiu al faptului că viaţa doreşte, practic, să-şi revendice drepturile sensibile. Se poate conchide că, în cadrul unei culturi echilibrate din punct de vedere senzual, arta ar deveni, în ansamblu, „mai puţin importantă”, mai puţin patetică şi mai puţin încărcată de motive filosofice. Poate că suntem pe acest drum.

În vremea de glorie a artelor burgheze, se făcea simţită în expre sta ei o uriaşă poftă de negativitate – nu în ultimul rând, pentru ch în aceasta pulsa secretul viului. Mereu şi mereu, negativismele emancipatoare au străpuns frontul înclinaţiei spre stilizare armonicii, împotriva nevoii de armonie s-a ridicat mereu un realism sensibil. El marchează însemnătatea filosofică a artei burgheze; o transforma într-un vehicul al Marii Dialectici. Nobleţea este banală dacii nu – oglindeşte în mari adâncimi; sublimul devine o încordare intelectuală, pe care ridicolul nu o mai poate lega de pământ. Stilurile artistice burgheze semnificativ filosofice – prevăzute, din punct de vedere estetic, doar de puţine tendinţe clasicist-armonice „reci” – sunt stiluri ale negaţiei, universalisme, realisme, naturalisme, expresionisme, stiluri ale nudităţii, ale

ţipătului şi latenţelor. Verismul sensibil al artelor a acordat „adevărului adevărat” un refugiu. Artele rămân într-o sferă unde, principial, îţi este permis „să le ştii pe amândouă” – aşa cum Pascal a pretins despre cunoaşterea lui *condition humaine* că le ştie pe amândouă, universul mare şi universul mic, îngerescul şi diabolicul, superiorul şi inferiorul. Marea artă căuta un întreg al extremelor şi nu un centru echilibrat.

Limitele artelor – atât a celor burgheze, cât şi a celor socialiste – sunt reprezentate de îngrădirea pusă „realizării” lor. Dintru început, arta este implicată în schizoidul proces al civilizării. În consecinţă, societatea îşi cultivă o relaţie ambivalenţă cu artele; ele au nevoi de împlinit, dar nu au voie „să meargă prea departe”. Armonismul încearcă, de multă vreme, să ţină kynismul în şah. Realităţile artistice trebuie limitate, ca să nu devină dăunătoare mentalităţii „membrilor utili ai societăţii omeneşti”. E greu de spus ce este, în cazul acestei îngrădiri, politică premeditată şi reglare spontană a relaţiei dintre artă şi societate. Rămâne însă oricum o realitate faptul că graniţa dintre artă şi viaţă nu se şterge în mod semnificativ; boema, fără doar şi poate un fenomen social de dată recentă, a rămas doar un grup minimal, chiar dacă, în anumite vremuri, ea a trezit o atenţie maximă.

Trebuie rescrise două reguli speculative ale ecologiei artistice sociale: autenticul, viul, ceea ce există ca „original” sunt îngrădite prin raritate; impulsurile, care

propagă aceste originale (opere sau indivizi) în rândul maselor, sunt limitate prin ficţionalizare. Autenticul devine astfel o raritate; imitaţiile, precum şi simplele „lucruri interesante”, sunt şi aşa nepericuloase, astfel că au girul multiplicării în masă.

Arta strigă după viaţă imediat ce impulsul kynic este activ în ea. Peste tot unde este vorba de tehnici estetice, fie că este vorba de presa scrisă sau de cea audiovizuală, în reclame sau în estetica mărfurilor, această chemare, în forma ei ficţională limitată, se răspândeşte în rândul maselor. Aici arta pare încă accesibilă; aici frumosul se vinde încă la preţuri mici. În sens opus, încă de mai multe sute de ani, arta „înaltă” s-a retras în zona dificilului, a artisticului şi durerosului, într-o urâţenie stilizată, în brutalităţi rafinate şi ambiguităţi calculate; într-o complexitate tragică şi o tulburătoare indiferenţă.

Modernitatea estetică produce o artă a pralinelor otrăvite; le poţi Hindi «cu ochiul rece al cunoscătorului, puţin tulburat, dar fără a pune nimic la suflet, fără a risca vreo indispoziţie. Artele moderne secretă atât de multă negativitate proaspătă, încât nu-ţi mai stă gândul la „savurarea” operei de artă. Doar snobismul, în rândul elitei de cunoscători şi al fetişiştilor, alimentează plăcerea anostului, care priveşte înapoi spre mişcarea dandy a secolului al XIX-lea, reapărând astăzi în autostilizările unor clici tinere, într-o artă a oribilului.

Ceea ce vrea să trăiască produce mai mult decât o aparenţă frumoasă. În mod ironic, tocmai Theodor W.

Adorno, unul dintre cei mai mari teoreticieni ai esteticii moderne, devenea o victimă a impulsului neokynic. Îşi mai aminteşte cititorul de episodul amfiteatrului din „Cuvântul înainte”? De întreruperea cursului şi de sânii dezveliţi ai studentelor? Dezgolirea lor nu a fost o argumentare erotico – impertinentă prin pielea feminină, ci, aproape în sens antic, erau corpuri kynic descoperite, corpuri-argument, corpuri-arme. Faptul că ele se arătau avea – independent de motivele particulare ale demonstrantelor – o orientare antiteoretică. Într-un sens oarecum confuz, ele probabil că revendicau un „praxis cu efect de schimbare socială” sau măcar ceva mai mult decât cursuri şi seminarii filosofice. Adorno ajungea astfel – într-un mod tragic, dar inteligibil – în poziţia idealistului Socrate, iar femeile, în cea a sălbaticului Diogene. Împotriva teoriei comprehensive se aşezau, îndărătnice, nişte corpuri – sperăm – inteligente.

IV. Cinismul ca impertinenţă ce întoarce armele

Impertinenţa venită de pe poziţii inferioare are efect dacă exprimă în negaţia sa energii reale. Ea trebuie să-şi întrupeze conştient forţa şi să-şi creeze cu isteţime o realitate – care, fără îndoială, poate fi combătută, dar nu şi tăgăduită. Dacă „sluga”, nemulţumită, îşi ia şugubăţ stăpânul de braţ, ea face implicit referire la violenţa pe care ar putea-o stârni revolta sa. Un decolteu impertinent, care scoate la iveală pielea nudă a femeii, se joacă cu

puterea a ceea ce este rar asupra a ceea ce este des; în vechea economie sexuală, puterea sexului slab consta în modul lapidar în care, de voie, de nevoie, satisfăcea nevoite sexului „tare”. Impertinenţa religioasă, blasfemia, face să se evapore, în ultimă instanţă, seriozitatea cucernică atunci când este atacată de irezistibila energie a râsului.

Există două mici formule care să mâne în luptă realismul impertinent al poziţiilor inferioare împotriva „legii”, două scurte expresii care să arunce în aer orice falsă pretenţie: „ei şi?” şi „de ce nu?”. Cu un perseverent „ei şi?”, foarte mulţi tineri i-au condus pe părinţii lor greu educabili către o deznădejde luministă. Comunităţile de joacă ale copiilor constituie de multe ori şcoli luministe, deoarece te antrenează în a spune în mod natural „ei şi?”. Acest lucru nu ar fi altceva decât exerciţiul atât de dificil de dus la capăt de către o persoană deplin socializată: întotdeauna să spui, la momentul potrivit, nu[34]. Capacitatea deplin dezvoltată de a spune nu este şi singurul substrat valabil al lui da, ambele oferind unei libertăţi morale adevăratul ei profil.

Ceea ce are putere poate să-şi permită libertatea. Totuşi, putere există *şi* sus, *şi* jos – bineînţeles, păstrând proporţiile; sluga nu este chiar nimic, iar stăpânii nu sunt chiar totul; supunerea este tot atât de reală ca şi

34 Vezi frumoasa carte a lui Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen (încercare asupra dificultăţilor de a spune nu). Heinrich a pus, de asemena, în cuvinte marea actualitate a kynismului antic : Parmenides und Jona (Parmenide şi Iona), Frankfurt am Main, 1966.

stăpânirea. Puterea celor de jos se transformă individual în acea impertinenţă care constituie miezul energetic al kynismului. Datorită ei, defavorizaţii se pot bucura de o mostră a propriei suveranităţi. Un al doilea plan în care se pot proba modalităţile inferioare ale voinţei proprii este subversiunea, o practică îndărătnică, în sensul jumătăţilor de libertate, care face legile mai permisive. Arareori poţi realiza cât de imens este factorul subversiv în societatea noastră – o lume a umbrelor, plină de impertinenţe stranii şi realisme de tot felul, plină de rezistenţe, de descărcări, de uneltiri, de interese personale. Normalitatea constă, pe de o parte, în abateri microscopice de la normă. Acest plan al perseverenţei de sine, al micii arte de a trăi şi al moralei negre este la fel de ne explorat ca şi, de partea cealaltă, extinderea corupţiei. Ambele rămân, de asemenea, greu abordabile – ştim că există, dar vorbim arareori despre ele.

Chiar şi impertinenţa puterilor este una dublă. În primă instanţă, ea cuprinde privilegiile şi libertăţile senioriale, ele însele în strânsă legătură cu puterea. Să profiţi de ele nu constituie niciun fel de impertinenţă – mai degrabă, este nevoie de tact pentru a nu le folosi ostentativ. Majoritatea vechilor seniori nu au făcut uz, spre exemplu, de dreptul sexual al feudalismului, dreptul „primei nopţi” cu soţiile şerbilor lor. Iar *high-life-ul* superbogaţilor de astăzi se ascunde discret în spatele unor maniere de clasă mijlocie sau în medii închise.

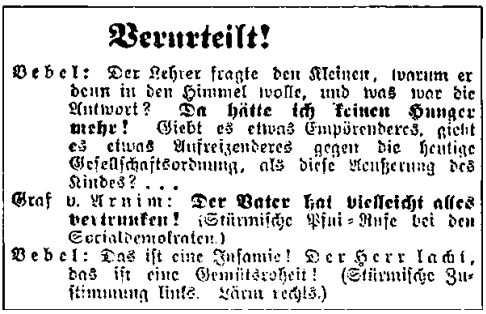
Dar şi la cei puternici există ceva ce ar corespunde jumătăţilor de libertate. Ei şi le permit, de obicei, doar sub

presiune, pentru că astfel se trădează conştiinţei adverse. Conştiinţa dominatoare îşi cunoaşte impertinenţa specifică: cinismul seniorial, în sensul modern al cuvântului, spre deosebire de ofensiva kynică. Kynismul antic, primar şi agresiv, reprezenta o antiteză plebee împotriva idealismului.

Însă cinismul modern este o antiteză seniorială îndreptată împotriva propriului idealism, ca ideologie şi ca mascaradă. Seniorul cinic îşi ridică masca, îi zâmbeşte mai slabului său adversar şi îl oprimă. *C'est la vie*. Nobleţea obligă. Să fie ordine şi disciplină. Obligaţiile depăşesc de multe ori înţelegerea celor implicaţi, nu-i aşa? O determinare a puterii, o determinare a lucrurilor! în exerciţiul său cinic, puterea dominantă îşi dezvăluie puţin secretele, odată cu actele sale cinice; practică un strop de autoluminare şi se deconspiră. *Cinismul seniorial este o impertinenţă care a întors armele*[35]. Aici David nu îl provoacă pe Goliat, ci Goliaţii dintotdeauna – de la arogantul rege militar asirian, până la birocraţia modernă – îi arată unui David viteaz, dar lipsit de şanse, ce este sus şi ce este jos. Cinism în serviciul public. Umorul celor care oricum rămân sus ia forme foarte curioase. Când Maria-Antoaneta, consoarta lui Ludovic al XVI-lea, s-a interesat de cauzele neliniştii poporului, i s-a spus: „Poporul este flămând, Majestate, nu are pâine". Iar răspunsul ei a fost următorul: „Dacă nu are pâine, atunci de ce nu mănâncă

35 Evit de la început o psihologie a cinismului, pentru a-1 putea dezvolt» «ovini -filosofic. Voi trata cinismul subiectiv şi psihodinamica sa în unele lînp.monl <• din „Simptomul weimarez..." (vol. II).

prăjituri?”. (în sens invers, F.J. Strauß spune că, în viaţă, nu în fiecare zi avem parte de torturi împărăteşti.)



Verurteilt!

Bebel: Der Lehrer fragte den Kleinen, warum er denn in den Himmel wolle, und was war die Antwort? **Da hätte ich keinen Hunger mehr!** Giebt es etwas Empörenderes, giebt es etwas Aufreizenderes gegen die heutige Gesellschaftsordnung, als diese Aeußerung des Kindes? . . .

Graf v. Arnim: **Der Vater hat vielleicht alles vertrunken!** (Stürmische Pfui-Rufe bei den Socialdemokraten.)

Bebel: Das ist eine Infamie! Der Herr lacht, das ist eine Gemüthsroheit! (Stürmische Zustimmung links. Lärm rechts.)

Cinismul ca glumă a puternicilor.

Imediat ce conştiinţa seniorială se autodemască puţin prin demonstraţiile sale cinice, ea se trădează antiputerii. Ce se întâmplă însă dacă aceasta lipseşte? în societăţi în care e alternativă morală efectivă nu este posibilă, iar antiputerile sunt, în cea mai mare măsură, infiltrate în aparatele puterii, nu mai are cine să se indigneze în faţa cinismelor. Cu cât mai lipsită de alternative pare să fie o societate modernă, cu atât mai mult cinism va produce aceasta. În final, ea îşi va ironiza propriile legitimări. „Valorile fundamentale” şi pretextele se întrepătrund. Purtătorii puterii de pe scena politică şi economică devin goi pe dinăuntru, schizoizi, nesiguri. Trăim sub directoratul jucătorilor serioşi. Dacă înainte, doar marii politicieni se simţeau suficient de „liberi” să devină cinici pentru a se juca relaxaţi cu mijloacele şi scopurile, astăzi orice funcţionar sau orice parlamentar anonim este tot atât de versat ca şi Talleyrand, Metternich

şi Bismarck luaţi la un loc.

Th. Th. Heine, Prin întunecata Germanie, 2. O execuţie, 1899 (*Simplicissimus* nr. 35, pagina de titlu) – „Numa neet! S’teţi fericit că nu s'teţi un social-democrat, c-altfel v-ar merge mult mai nasol”.

Cu ajutorul teoriei sale privind criza de legitimitate, Jürgen Habermas a atins, fără îndoială, nervul cel mai sensibil al fiinţei statale moderne. Problema rămâne cine

ar putea fi subiectul ştiinţei crizei de legitimitate. Cine este cel care luminează şi cine este cel luminat? Cinismul manipulează o difuziune a subiectului cunoaşterii, astfel încât servantul sistemului de astăzi poate face cu mâna dreaptă ceea ce mâna stângă nu ar fi permis niciodată. Ziua colonizator, noaptea colonizat; de profesie, utilizator şi administrator; ca persoană privată, utilizat şi administrat; oficial – cinic funcţionalist, în timpul liber – sensibilist; din cauza slujbei – prescripţionar, ideologic – om al dezbaterii; în exterior – om al principiului realităţii, spre interior – subiect al plăcerii; funcţional – agent al capitalului, intenţional – democrat; în relaţie cu sistemul – funcţionar al obiectivizării, în relaţie cu viaţa – adept al afirmării de sine; obiectiv – purtător al distrugerii, subiectiv – pacifist; despre sine – producător de catastrofe, pentru sine – blândeţea însăşi. La schizoizi, totul este posibil, iar Luminile şi reacţiunea nu fac mare diferenţă. În cazul integratului luminat – în această lume a conformiştilor inteligenţi şi instinctivi –, corpul spune nu constrângerilor minţii, iar mintea spune nu modului în care corpul îşi cumpără autoconservarea. Acest amestec este *statu-quo*-ul nostru moral.

V. Teoria agentului dublu

Trebuie să vorbim aici despre un fenomen care, aparent, se manifestă numai la marginile sistemelor politice, dar care, în realitate, atinge miezul existenţial al

unei societăţi: despre agenţii secreţi. Psihologia agenţilor, precum şi a agenţilor dubli, ar reprezenta cel mai important capitol al psihologiei politice de astăzi. Poveşti senzaţionale relatează despre grupele conspirative cantonate în Elveţia sfârşitului de secol al XIX-lea şi începutului de secol XX, unde lua naştere un furnicar de nepătruns de grupuri de agenţi ţarişti, antiţarişti, comunişti, anarhişti şi vest-europeni. Cu toţii se ţineau unul pe celălalt sub supraveghere, iar calculele şi cunoştinţele lor se reflectau unele în celelalte. În creierele celulelor conspirative de partid, precum şi în cele ale poliţiei secrete infiltrate se desfăşurau fantastice tactici şi metatactici ascunse. Se auzea despre agenţi dubli şi tripli care, în final, nu mai ştiau ei înşişi pentru cine lucrau cu adevărat şi ce aveau ei de câştigat din acest joc al rolurilor duble şi triple. Iniţial, fuseseră angajaţi de o parte, au fost apoi momiţi de cealaltă parte şi apoi recâştigaţi de primul lor partid etc. În esenţă, nu mai exista de mult un sine care să caute, egoist, să câştige din toate părţile. Ce reprezintă folosul propriu la o persoană care nu mai ştie care îi este „proprietatea”?

Dar la fel, cred eu, îi merge astăzi oricui preia un loc în cadrul statului sau în angrenajele şi instituţiile sale şi ştie, aproximativ, în ce direcţie înaintează vehiculul statului. Între loialităţi şi convingeri se cască treptat un şanţ, ceea ce face dificilă localizarea propriei poziţii. Cărei părţi îi dedicăm loialitatea noastră? Suntem noi agenţi ai statului şi ai instituţiilor? Sau agenţi ai Luminilor? Poate

agenţi ai capitalismului monopolist? Sau agenţi ai propriului interes de viaţă, care, împreună cu statul, cu instituţiile, cu Luminile, cu antiluminile, cu monopolul capitalist, cu socialismul etc., formăm mereu legături duble, suntem mereu în schimbare, uitând astfel ceea ce căutăm „noi înşine” în tot acest angrenaj?

Nu întâmplător, cel care a introdus motivul agentului în ştiinţele spiritului a fost Walter Benjamin, acest mare expert al echivocurilor, care a ridicat punţi tainice între iudaistică şi sociologie, marxism şi mesianism, artă şi criticism (să ne gândim numai la celebra sa interpretare a lui Baudelaire, în care poetul era desemnat agent secret al propriei sale clase). Faptul de a acţiona ca agent multiplu este o caracteristică a modernităţii – o realitate care le apare extrem de ameninţătoare reducţioniştilor belicoşi, celor ce gândesc în coordonate de prieteni şi duşmani. (Nu era, printre altele, stalinismul o încercare – printr-o simplificare paranoidă a fronturilor – de a ieşi din legăturile multiple ale inteligenţelor, pentru ca totul să fie din nou la fel de simplu, ca să fie şi pe înţelesul lui Stalin? Acest procedeu se poate numi, cu o expresie aleasă, „reducţie a complexităţii”.)

Cine este agentul cui, subiectiv, obiectiv, despre sine şi pentru sine, funcţionarul cărui complex de influenţe, servantul cărei tendinţe? în stalinism, se foloseşte până astăzi cuvântul „obiectiv” acolo unde se doreşte înlăturarea cu violenţă a oricăror duble legături şi ambivalenţe. Cine neagă o realitate complexă se

recomandă cu plăcere ca fiind obiectiv şi îi acuză pe cei conştienţi de problemă de fugă de realitate şi de visare. Chiar şi la cele mai lipsite de echivoc şi mai decise figuri e greu să stabileşti „obiectiv” cărei tendinţe îi slujesc, mai ales dacă te gândeşti că istoria, în ciuda tuturor planurilor, se supune unor reguli ale jocului care scapă înţelegerii noastre. Partidele şi grupurile care ies în lume cu programe limpezi sunt şi ele măşti ale unor tendinţe care trec dincolo de ele şi despre ale căror rezultate finale cu greu se poate spune ceva în avans. Marxiştii fantazează cu plăcere în această lumină a zorilor evocând un demiurg tainic, un supercinic iluzionist, care face parte din asociaţia industriaşilor germani sau care chiar ocupă un post de ministru fără portofoliu şi de acolo face ca statul să joace după muzica marilor companii industriale. Această strategie de simplificare proiectivă este pe cât de copilăresc-subtilă, pe atât de copilăresc-naivă. Ea se bucură de o amplă biografie – până la Balzac, cu ai săi misterioşi treisprezece, care, din umbră, trag sforile precum într-o *cosa nostra* a capitalului.

Aspectul cel mai distructiv al acestor fantezii cu privire la Mafia şi demiurgi a fost o descoperire a lumii agenţilor secreţi ruşi dinainte de sfârşitul secolului trecut: fantezia „înţeleptului din Sion” este o construcţie antisemită, în care o satiră iniţial luministă (de M. Joly), trecută prin capul unui cinic şef de serviciu secret din Paris, falsifică prezumtivele „protocoale ale înţeleptului din Sion”, ajunge în mintea confuză a unui filosof al religiilor

rus, pentru ca de acolo să reia calea Europei, unde aceste „protocoale” devin documentul-cheie al paranoiei antisemite şi culminează, via Hitler, în Auschwitz. Ea a constituit un pretext al fascismului simplificator german, care a proiectat efecte sistemice anonime în „intenţii” demonice, pentru ca mic-burghezii iritaţi să nu piardă „privirea de ansamblu”.

VI. O istorie socială impertinentă

Istoria impertinenţei nu constituie o disciplină în cadrul ştiinţelor trecutului şi nu ştiu dacă i s-ar face un bine în caz că ar deveni. Istoria este întotdeauna o forţă secundară, care trebuie să se sustragă impulsului de moment. În ceea ce priveşte cinismul, impulsul ar trebui să sară în ochi; dar zadarnic îl cauţi şi în cazul impertinenţei.

Din punct de vedere social-istoric, rolul *oraşului* în formarea conştiinţei satirice este de netăgăduit încă din Antichitate. Totuşi, în urma decăderii oraşelor din Germania după Războiul de 30 de ani, nu a existat, pentru o lungă perioadă de timp, un oraş cu caracter metropolitan. Încă în 1831, Heinrich Heine trebuia să emigreze la Paris – capitala secolului al XIX-lea – pentru a respira acel aer de oraş care te face să te simţi liber. „M-am dus pentru că trebuia să mă duc”.

În vremea când în culturile orăşeneşti ale Italiei de Nord descrise de Jakob Burckhardt exploda o poftă de batjocură nemăsurată, iar glumele florentine şi romane le

sunau în urechi cetăţenilor, Germania îl avea, în afara lui Buhoglindă, pe protokynicul plebeu al timpurilor noi – nu chiar un Are tino, totuşi un cizmar din Nürnberg, autor de farse, numitul Hans Sachs, care supravieţuieşte, oarecum pe nedrept, în memoria colectivă ca strămoş al umorului popular. Acest Sachs ar fi scris, poate mânat de un instinct bun, şi un dialog despre Diogene – găsim astfel, încă de la începutul culturii burgheze, o legătură cu impulsul kyme. Dar Nürnbergul a decăzut şi nu avea să-şi recupereze cariera decât odată cu apariţia liniei ferate şi ca piaţă publică a partidelor Imperiului german. În locul unde se produseseră primele întrezăriri ale principiului cultural burghez, realismul kynic şi hohotul de râs orăşenesc, cinismul seniorial mic-burghez se desăvârşea în mari defilări, în coloane ordonate, lipsite de umor, dedicate seniorilor războiului de mai târziu. Singurul oraş german care, în ceea ce priveşte impertinenţa, nu şi-a trădat posibilităţile s-a dovedit a fi până astăzi Berlinul. Acelora care băteau pas de defilare la Nürnberg, acest oraş le-a fost întotdeauna oarecum străin. Gottfried Benn evidenţiază provincialismul mărşăluitorilor, caricaturizând ceea ce se întâmplă în imaginaţia lor: „Gânditul este cinic, el se face în primul rând la Berlin – recomandăm în locul lui cântecul de goarnă…”

Till Eulenspiegel (Till Buhoglindă).

Impertinenţa germană a dus-o întotdeauna mai greu decât impertinenţa ţărilor romanice; ea a ieşit la rampă mult mai devreme sub forma cinismului seniorial, ca distanţare a celor puternici. Heinrich Heine, care reprezintă întotdeauna excepţia, fiu al unui francez de pe

valea Rinului, a trebuit, în căutarea sa de modele şi aliaţi indigeni, să consimtă la unele trăsături tipic germane, încorporate în moralitatea butucănoasă a lui Voß, în limpezimea plină de caracter a lui Lessing şi în curajoasa forţă cognitivă a lui Luther. Totuşi, nu pe nedrept, i se poate atribui lui Luther o autentică tradiţie a impertinenţei germane, căci protestantismul său avea loc într-o vreme în care nu se prea spunea în faţa împăraţilor: Sunt aici, nu pot altfel – un act de un curaj aventuros şi de o frivolitate încăpăţânată. În plus, poţi constata la Luther un element animalic, o forţă care se alimentează pe sine – un arhetip vital al murdarului, inseparabile de motivele kynice.

În istoria impertinenţei, un rol important – alături de cel al statului – revine celor trei factori sociali ai veselei recalcitranţe: *carnavalul*, *universităţile* şi *boema*. Toate trei funcţionau ca supape prin care diverse nevoi ce nu s-ar putea împlini în viaţa socială îşi găsesc aici o satisfacere controlată. Aici, impertinenţele îşi găseau un loc în care erau tolerate chiar dacă această îngăduinţă era limitată în timp şi putea fi abrogată.

Vechiul carnaval reprezenta surogatul de revoluţie al săracilor. Se alegea un rege al nebunilor care domnea pentru o zi şi pentru o noapte asupra unei lumi întoarse pe dos. Aici, săracii şi obedienţii îşi trezeau la viaţă visele, îmbrăcaţi în satiri şi bacante, uitând de sine până la adevăr, obraznici, îndrăzneţi, turbulenţi şi cârcotaşi. Era permis să minţi şi să spui adevărul, să fii obscen şi cinstit, beat şi nechibzuit. Din carnavalul Evului Mediu târziu

pătrund în artă, după cum a arătat Bahtin, motive satirice. Limba colorată a lui Rabelais şi a altor artişti renascentişti trăieşte din spiritul parodic al carnavalului. El inspiră tradiţii macabre şi satirice, îi ridică pe bufoni şi pe arlechini, pe măscărici şi pe clovni la nivelul unor figuri esenţiale marii tradiţii a râsului, cu o sarcină bine stabilită în cadrul vieţii sociale, chiar şi în afara zilelor de carnaval. Societăţile structurate pe clase o scot cu greu la capăt fără întoarcerea lumii, pentru câteva zile, cu susul în jos şi fără sărbători – o dovedesc carnavalele indiene şi braziliene.

La fel, încă din perioada Evului Mediu târziu, universităţile îşi câştigau importanţa în economia socială a impertinenţelor şi a inteligenţei kynice. Ele nu erau numai oraşe ale învăţăturii şi cercetării – aici îşi făcea simţită prezenţa şi o inteligenţă vagantă şi extravagantă, suficient de înţeleaptă pentru a se pricepe la lucruri mai bune decât la tocit. De o faimă specială în acest sens avea să se bucure Sorbona pariziană, care forma un oraş în oraş, Cartierul Latin, în care recunoaştem precursorul tuturor boemelor de mai târziu. În epoca burgheză, anii de universitate reprezentau pentru tinerimea studioasă un timp al amânării seriozităţii vieţii, în care-ţi puteai permite o serie de libertăţi înainte de a-ţi începe cariera şi viaţa ordonată. Cât despre chefurile studenţeşti, despre libertăţi şi năzbâtii, oamenii maturi şi serioşi de mai târziu afirmă că şi ei au fost odată tineri. În epoca burgheză, viaţa în universitate conferea termenului „tinereţe” o culoare specială. Domnii în vârstă şi-au pus numai oficial perucă,

constatând pe ascuns, cu satisfacţie, că şi domnii fii ai lor vor face la fel. În mod straniu însă, notabilităţile oraşului asimilează o nouă generaţie, rece în faţa nebuniilor, care, înzestrată cu un cinism precoce, ajunge din capul locului la miezul problemei. Secolul XX cunoaşte mai multe asemenea generaţii cu gândire rece, începând cu studenţimea naţional-socialistă – care avea în rândurile sale, alături de idealiştii naţionali, şi o clică de escroci de lux. Mai târziu, aceştia aveau să devină piloţi ai avioanelor de război, jurişti ai sistemului şi mai apoi democraţi. Le-a urmat „generaţia sceptică" a anilor 50, care este astăzi la putere, apoi generaţia anilor 70 şi 80, dintre care cei dedicaţi de timpuriu cinismului se fac deja observaţi pe creasta Noului Val.

În sfârşit, boema, o apariţie relativ nouă, joacă un rol extrem de important în cadrul reglării tensiunilor dintre artă şi societatea burgheză. Ea a reprezentat spaţiul de probă al trecerii artei în artă de a trăi. Timp de un secol, boema a oferit impulsului neokynic un adăpost social. Ca factor de reglare a vieţii burgheze, ea era, înainte de toate, importantă pentru că, asemenea universităţilor, împlinea funcţia unui „moratoriu psihosocial" (Erikson) în cadrul căruia tinerii burghezi îşi puteau exprima crizele de adaptare în tranziţia de la lumea şcolii şi a casei părinteşti la cea a ocupaţiilor serioase. Cercetarea culturală ştie că au existat foarte puţini boemi de durată; pentru marea lor majoritate, acest mediu a rămas doar un loc de tranzit, un spaţiu al experimentului de viaţă şi al îndepărtării de

norme. Ei făceau aici uz de libertate, de gestul de a spune nu societăţii burgheze, atâta timp cât (poate) nu avea să fie înlocuit de un „dar totuşi” mai matur.

Dacă privim din perspectiva zilei de azi aceşti fermenţi sociali şi aceste spaţii existenţiale în care s-au dezvoltat devierea şi critica, satira şi impertinenţa, kynismul şi încăpăţânarea, ne va fi imediat clar de ce trebuie să ne temem de ce-i mai rău în privinţa destinului Luminilor impertinente întrupate. Sub ochii noştri, oraşele s-au transformat în mase amorfe, unde o sumedenie de forţe, străine una de alta, mută în stânga şi în dreapta oameni, îi urcă pe diverse scene, pe care aceştia îşi experimentează tentativele şi eşecurile de viaţă. Carnavalul nu mai înseamnă de mult o „lume întoarsă pe dos”, ci evadare înspre lumile sănătoase ale anesteziei, dintr-un univers în permanenţă întors pe dos, unul al absurdităţii cotidiene. Despre boemă se ştie cu exactitate că e moartă cel puţin de pe vremea lui Hitler şi că vlăstarele ei din zona subculturii sunt mai puţin dominate de dispoziţii impertinente, cât de stările tulburi ale retractilităţii. Cât priveşte universităţile – mai bine să nu vorbim!

Aceste mutilări ale impulsului către impertinenţă demonstrează că societatea a intrat într-un stadiu al seriozităţii organizate, în care spaţiile de manevră pentru trăirea Luminilor sunt tot mai mult îngrădite. Cam acest lucru dă naştere climatului ce caracterizează această ţară a noastră. Se trăieşte într-un realism morocănos, cu teama

de a nu bate la ochi, dedicat jocurilor serioase. În spatele indiferenţei se simte cinismul. O cochetare conştientă cu propria schizofrenie trădează conştiinţa nefericită, în mediul academic şi nu numai. Toate provocările par să fi fost epuizate şi toate bizareriile modernităţii deja verificate. Păşim într-un stadiu al împietririi publice serioase; o inteligenţă obosită, schizoidă şi laşă a împrumutat masca realismului printr-o îndoielnică închidere în realităţile dure.

VII. Întrupare sau scindare

Lucrul întrupat este ceea ce vrea să trăiască. Dar viaţa se distinge fundamental de o amânare a sinuciderii. Cine trăieşte în societăţi înzestrate cu arme atomice devine – fie că vrea sau nu –, în parte, agentul unei cinice comunităţi sinucigaşe, mai ales dacă decide să-i întoarcă hotărât spatele. Acest lucru îl fac în permanenţă un număr tot mai mare de oameni care emigrează începând cu anii 50 – în Provence, în Italia, în zona Mării Egee, în California, în Goa, în Caraibe, în Auroville, în Poona, în Nepal şi, nu în ultimul rând, în podişurile tibetane, în interiorul Germaniei sau Franţei.

Aceste fenomene ridică două întrebări – prima cinică, a doua îngrijorată: Dacă, la o adică, vei putea fi suficient de departe? Şi cui va folosi dacă cei sensibili moral vor părăsi corabia societăţilor cinice? Avem motive „întemeiate” să punem astfel întrebările, căci perspectiva

tot mai apăsătoare a războiului le alimentează pe amândouă – atât pe cea cinică, cât şi pe cea îngrijorată. Emigraţia ar putea fi de folos ambelor părţi. Dacă o înţelegem aşa cum trebuie: pe emigranţi, care vor descoperi dacă există mai binele pe care-l caută; pe cei rămaşi, cărora plecarea celorlalţi le spune: acolo unde vă aflaţi voi noi nu putem trăi. Dar voi?

Am putea lua emigraţia ceva mai puţin în serios dacă ea ar reprezenta un fenomen marginal. Dar nimic nu permite această optică inocentă. Ceea ce se întâmplă astăzi în margini vine dinspre centru. Emigraţia a devenit obiect al expertizei psihologiei maselor. Întregi pături sociale trăiesc de mult într-un Altundeva interior, nu numai în această ţară. Ele nu se simt legate de ceea ce se desemnează prin valori fundamentale ale societăţii. Auzi de „valori fundamentale”, dar vezi, aproape implacabil, ridicându-se ciupercile atomice. Îi auzi pe cei responsabili susţinându-şi sus şi tare disponibilitatea de dialog, dar, la o privire mai atentă, observi strălucirea glacială a sfârşitului în ochii lor. Grosul societăţii a ales de mult emigraţia, pentru timpul ei liber, iar cuvântul „viaţă” dobândeşte pentru ei o culoare deschisă prin amintirea unor anumite momente ale unor binecuvântate vacanţe – când orizontul se deschidea în faţa lor…

Ce-i de făcut? Să cobori sau să mergi mai departe? „S-o iei la fugă sau să-ţi păstrezi poziţia?” – pare o alternativă insuficientă. Expresiile variantelor sunt întru totul învinovăţite şi ambivalente. Sunt oare „fugitivii” bine

înţeleşi prin acest cuvânt? Nu se află oare, adeseori, în ceea ce numim rezistenţă, mult prea multă laşitate şi melancolie, complicitate şi oportunism? Este oare abandonul întru totul o operaţiune conştientă – şi mulţi dintre aşa-numiţii indivizi care abandonează nu sunt, oare, deja afară din joc înainte să fie întrebaţi despre propria lor poziţie? Este oare continuarea jocului întru totul de culoare cinică sau este şi condiţionată de nevoite „pozitivului" şi ale apartenenţei?

De asemenea, merită să privim momentele de adevăr ale ambelor variante. Abandonul are sens deoarece nu vrea să se simtă vizibil părtaş la cinismele insuportabile ale societăţii, datorită cărora se pierde distincţia dintre a produce şi a distruge. Mersul mai departe are şi el, la rândul său, sens deoarece individul are dreptul, pe termen scurt, să se orienteze spre autoconservare. Evadarea are sens pentru că respinge un curaj imbecil, căci numai nebunii se pot consuma în războaie fără speranţă, de vreme ce există locuri de retragere mult mai prietenoase şi mai prielnice vieţii. Să rămâi are sens în virtutea experienţei că orice conflict evitat te va urmări în fiecare moment al evadării.

De aceea trebuie să concepem altfel alternativă corespunzătoare concepţiei noastre despre viaţă. Ea sună cam aşa: *întrupare* sau *scindare*? Este o alternativă care se adresează în primul rând conştiinţei şi numai apoi comportamentului. Ea revendică o prioritate radicală a experienţei de sine în faţa moralului. Este vorba despre

alternativă: să laşi conştient ceea ce este distrus să se refacă sau să laşi inconştient ceea ce este scindat în seama procesului schizoid. Integrare sau schizofrenie? A alege viaţa sau a participa la petrecerea sinucigaşilor? Aceasta pare să impună o dietă spirituală, iar cine înţelege lucrurile astfel a înţeles foarte bine. Luminile nu au în primul rând alţi adresanţi decât cei care scapă oarbei socializări, fără ca pentru aceasta să poată înceta a mai juca un rol în societate. De aceea, trebuie să ţinem viu gândul privitor la Lumini – se înţelege, privitor la Luminile întrupate. Luminile înseamnă a spune da tuturor mişcărilor antischizofrenice. Învăţământul nu este sub nicio formă locul unde acest lucru s-ar putea întâmpla. *Universitas vitaie* se studiază în cu totul alte locuri – acolo unde oamenii se opun cinismului, conştiinţei oficial scindate, acolo unde experimentează forme de viaţă care dau o şansă vieţii conştiente în minţi, trupuri şi suflete. Ea se dezvoltă într-o arie mai mare de indivizi şi grupuri de indivizi ce poartă mai departe impulsul kynic şi încearcă ceea ce nicio politică şi nicio artă pură nu le poate lua: de a veghea ca în fiinţa lor individuală să nu se infiltreze diversele scindări şi inconştienţe; de a se adapta propriilor posibilităţi; de a participa la munca de înseninare dusă de Lumini, de a ţine cont de dorinţele ce constituie orizontul posibilului.

VIII. Psihopolitica societăţii schizoide

După ce recunoaştem vremurile care precedă războiul? Cum se trădează constituţiile psihopolitice ale societăţilor capitaliste în faţa războaielor mondiale? Istoria germană oferă un studiu al perceperii modului în care războaiele mondiale sunt pregătite de tensiunile sufleteşti ale unei naţiuni. Se pot studia două sau, pesimist privind lucrurile, trei cazuri pentru a afla ce înseamnă să trăieşti sub ameninţarea unor mari explozii militare. Simptomul psihopolitic principal este crisparea atmosferei sociale, care se încarcă până la insuportabilitate cu tensiuni şi ambivalenţe schizoide. Într-o astfel de climă prosperă o tainică aşteptare a catastrofelor; o voi numi, în replică la Erich Fromm, *complexul catastrofil* – acesta vorbeşte despre o tulburare a vitalităţii colective, în urma căreia energiile vitale se orientează către o simpatie faţă de catastrofal, apocaliptic şi violent-spectacular.

Istoricul ştie că istoria politică nu este un loc al fericirii omeneşti. Dacă ai vrea totuşi să întrebi care a fost, în acest secol, momentul cel mai fericit al popoarelor europene, răspunsul va produce încurcătură. Dar semnele şi documentele vorbesc pentru sine. În primul rând, priveşti descumpănit fenomenul August 1914: ceea ce li se întâmpla popoarelor europene care intrau atunci în război avea să fie ruşinos numit de către autorii de istorii „psihoză a războiului”. Dacă priveşti mai îndeaproape, constaţi că a fost vorba de indescriptibile tumulturi afective care au cuprins masele, explozii de bucurie, de înduioşări naţionaliste, plăcerea fricii şi delirul destinului.

Erau momente de patos şi de intuiţie a vieţii ce nu suportau termen de comparaţie; expresia zilei era una ameţitoare: în sfârşit poate începe. Masele resimţeau probabil şi teamă, dar, în primul rând, aveau sentimentul unei porniri într-o călătorie în care ţi se promitea „viaţă”. Cuvintele de ordine: întinerire, afirmare, baie purificatoare, debarasare. În primul an, războiul a fost dus de armate exclusiv de voluntari – nimeni nu trebuia forţat să meargă pe front. Catastrofa ademenea tineretul wilhelmian – când şi-a făcut apariţia, oamenii s-au recunoscut din nou în ea şi au înţeles că acesta era momentul pe care-l aşteptau.

Voluntari pe strada Unter den Linden, Berlin, 1 august 1914.

Nu există niciun motiv special pentru a crede că oamenii de atunci ar fi fost mult mai diferiţi decât cei de

astăzi. Numai vanitatea noastră ar putea crede că am fi mai înţelepţi în lucrurile existenţiale hotărâtoare decât voluntarii de la Langemarck – care, patetici, s-au aruncat cu miile în focul armelor automate. Diferenţa constă doar în faptul că mecanismele psihice ale generaţiilor ulterioare au funcţionat mai mult sub acoperire. De aceea, astăzi nu putem concepe că procesele de atunci se derulau la modul naiv, atât de necenzurate şi de la vedere. Ceea ce sufletele înflăcărate de război erau de părere că vor experimenta era diferenţa de calitate dintre provizorat şi decisiv, dintre un cer tulbure şi unul limpede – cu alte cuvinte, dintre viaţa neautentică şi cea presupus autentică. Încă imediat după război rătăcea prin literatura prefascistă ideea „războiului ca trăire interioară”. Bărbaţii lui August 1914 aveau să resimtă că, în război, „se va întâmpla cu adevărat ceva pentru care merită să trăieşti”.

Primul război mondial reprezintă momentul de cotitură în cinismul modern. Odată cu el începe faza fierbinte de descompunere a vechilor naivităţi – a celor despre esenţa războiului, despre sensul ordinii sociale, al progresului, al valorilor burgheze, ba chiar al civilizaţiei burgheze. Începând cu acest război, climatul difuz schizoid a învăluit mereu Marile Puteri europene. Cine vorbea de atunci încolo despre criza culturii etc. avea inevitabil în faţă acea constituţie spirituală cauzată de şocul postbelic care ştie că nu vor mai exista niciodată naivităţile de dinainte; neîncrederea, deziluzionarea, îndoiala şi distanţa şi-au făcut loc în mod irevocabil în „tradiţia” social-

psihologică. Tot ce a fost pozitiv după acest moment a fost un „cu toate acestea” alimentat de o latentă dezamăgire. De acum încolo, domnesc vizibil modurile fracturate ale conştiinţei: ironia, cinismul, stoicismul, melancolia, sarcasmul, nostalgia, voluntarismul, resemnarea, greaţa, depresivitatea, anestezierea şi alegerea conştientă a inconştienţei.

În puţinii ani de existenţă a Republicii de la Weimar, complexul catastrofil s-a regenerat. Criza economică a reprezentat în ultimă instanţă scânteia. Această Republică tristă se bucura de propriul sfârşit. Tendinţele catastrofile şi-au găsit argumente „serioase” în mitul revoluţiei şi în cel al poporului. Cine lua în calcul catastrofa afirma sus şi tare că ştie cam în ce direcţie o vor lua lucrurile şi ce terapie radicală ar fi mai potrivită. Cine vedea catastrofa apropiindu-se încerca, încă din timp, să-şi încheie socotelile cu lumea. Erich Kästner a surprins, în 1931, vocea unui bărbat care a reuşit să depăşească obstacolele naiv morale şi s-a aruncat cu poftă nemăsurată de viaţă în curentul ce se apropia de următoarea cataractă:

„Cum, discuţii serioase? Există o viaţă după moarte? între noi fie spus, nu. Totul trebuie rezolvat înaintea morţii. Să-ţi faci treaba zi şi noapte… Amuzaţi-vă mai degrabă decât mântuiţi lumea. Cum spuneam, viaţa trebuie rezolvată înainte de a muri. Sunt pregătit să vă dau şi informaţii suplimentare. N-o lua prea în serios, tinere”[36].

Este o voce contemporană nouă care nu s-a alterat

36 Erich Kästner, Fabian. Geschichte eines Moralisten (Fabian. Istoria unui moralist), 1931-1976, pp. 64-65.

pe parcursul a cincizeci de ani. Aşa vorbeşte o persoană care ştie că *ea* nu va schimba niciodată istoria. Ar vrea, înainte de toate, să trăiască – înainte de sfârşitul camuflat într-o plecare.

Astăzi, voinţa latentă de catastrofă s-a adăpostit din toate părţile în spatele seriozităţii politicii pacifiste oficiale. Mecanismele, a căror deschidere relativ brutală a caracterizat stilul fascist, s-au retras în spatele măştilor adaptării, ale bunăvoinţei, ale convingerii bine întemeiate, undeva în subterană, în atmosferic. Pornirile naive au dispărut de la suprafaţa conştiinţei. Socializarea tot mai mare a gesturilor de răspuns inhibă atitudinile publice; ceea ce se numeşte democraţie înseamnă, din punct de vedere psihologic, o sporire a controlului de sine – ceea ce, în cazul unor populaţii puternic înghesuite, este o necesitate. Dar nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de această zonă de suprafaţă aparent tranchilizată. Complexul catastrofil se perpetuează şi, dacă nu ne înşală aparenţele, se află într-o continuă stare de acumulare. Poate că este şi „meritul terorismului” – pentru a vorbi frivol – de a fi făcut recognoscibile pe alocuri cel puţin tendinţele catastrofile. Poţi face referire la ceea ce este limpede.

Să ne amintim de răpirea şi asasinarea liderului patronatului, Schleyer, de atmosfera înfierbântată a acelor luni în care terorismul era la apogeu în Germania. Atunci, scenariul psihopolitic aparţinând complexului catastrofil revenea în forţă pe ordinea de zi, poate pentru prima dată după cel de-al doilea război mondial. Mass-media şi vocile

autorităţii de stat şi-au unificat spontan şi complet atitudinea, într-un ton serios al revoltei şi al consternării. Între milioanele de propoziţii date publicităţii nu a ieşit, aproape sub nicio formă, la suprafaţă adevărul atmosferei din rândul maselor. Aceasta consta – după cum dovedeau fiecare discuţie în şoaptă, fiecare scenă intimă, fiecare dialog la o masă de cantină sau la bar, discuţiile între lobbyişti – într-o ezitantă ambivalenţă afectivă, în care se amestecau temele existenţiale şi plăcerea catastrofei. Pofta de a relata, amploarea nemăsurată a discuţiei şi excesul de reacţii oficiale şi particulare vorbesc, chiar şi privite de la distanţă în timp, o limbă clară. Aici s-a întâmplat ceva ce a influenţat sentimentul vieţii. Sufletele au fost, se pare, atât de puternic afectate de o poftă inexprimabilă de dramatism în istorie şi de o disperată căutare a conflictului pe frontul potrivit, încât evenimentul a fost rumegat luni în şir, eveniment care nu-şi motiva conţinutul criminal şi nici pe cel politic în faţa unei îngrijorări atât de mari. Prin înscenarea politică a crimei şi prin interacţiunea spectaculară dintre stat şi grupul de terorişti, acesta a dobândit greutatea unui eveniment epocal. El se alimenta de la uriaşele tendinţe catastrofile şi a luat proporţiile unei teme afective dominante pentru foarte multă vreme. Din punct de vedere social-psihologic, el a evidenţiat un moment al adevărului. Folosea drept surogat unei poveşti în care ceva se întâmpla; caricatura unui „război de eliberare”, o parodie idiot-criminală a ceea ce i-a scăpat social-democraţiei din epoca lui Wilhelm al II-

lea, Hindenburg şi Hitler, lupta dusă pe un front fals, la un moment fals, de către falşi combatanţi, împotriva unor falşi inamici – şi totuşi, în ciuda acestui număr mare de confuzii, sorbit cu poftă de societate, ca surogat al războiului, ca drog al conflictului şi ca film al catastrofei politice.

Într-un loc însă, consensul general şi conectarea cinică la „eveniment” s-a rupt – mă refer la hârtiuţa lui „Mescalero”, care a fost suficient de naiv să creadă că ai avea voie să rupi, prin sinceritate, nepedepsit, conspiraţia tăcerii a celor mari şi să îi iei în discuţie ambivalenţele. Astfel, într-o celebră adresare repetată fără încetare în mass-media, el a vorbit milioanelor şi sutelor de milioane despre „ciudata bucurie” de care s-a simţit cuprins imediat după săvârşirea asasinatului Buback şi de care s-a putut distanţa abia ulterior, printr-o reflecţie morală. Acest Mescalero se speriase de el însuşi şi voia să vorbească raţional despre această spaimă. Scânteia Mescalero avea să descarce ambivalenţele colective într-o mare paradă a minciunilor. A fost o clipă istorică plină de învăţătură: momentul în urma căruia nu se mai putea ascunde faptul că societatea trăia din nou într-o epocă prebelică, hotărâtă să amâne orice conflict, care pe moment ar atenta la sentimentul nostru de viaţă prin faptul că războiul extern va face inutilă întâlnirea cu realitatea interioară.

Prin acest balet al justelor potriviri, al reţinerilor, al respingerilor şi al indignărilor, opinia serioasă a sărbătorit o victorie de hârtie asupra cinstei, care ar fi făcut cunoscută cealaltă jumătate a adevărului – dacă nu pentru

toţi, cel puţin pentru mulţi dintre ei. De atunci, auzim mereu foşnetul de hârtie de pe care, în cazul izbucnirii unui război, cei responsabili îşi vor citi consternarea, surpriza şi hotărârea – dacă mai rămâne timp pentru asta, înaintea marilor funeralii atomice.

IX. Fericirea neruşinată

Mai are oare impertinenţa, care aduce aminte de dreptul la fericire, vreo şansă? Să fie oare impulsul kynic cu adevărat mort? Şi îi va rămâne oare cinismului un mare viitor ucigaş? Pot oare Luminile – gândul că este absolut rezonabil să fii fericit – să se reîncorporeze în modernitatea noastră posomorâtă? Suntem noi oare învinşi o dată pentru totdeauna? Se va limpezi oare clarobscurul cinismului de realităţile tari şi de visul moral?

Asemenea întrebări ating sentimentul de viaţă în civilizaţiile înarmate atomic. Acestea traversează cea mai intimă criză de vitalitate, lipsită de vreun alt precedent istoric. Poate că aceste nelinişti se resimt în modul cel mai acut în Germania, ţara care a pierdut două războaie mondiale şi în care simţurile pot reda cu cea mai mare sensibilitate ce înseamnă să trăieşti între catastrofe.

Trăim, trăim, 1945.

Modernitatea nu mai face, în sentimentul său vital, diferenţa între criză şi stabilitate. De aceea, nu mai apar evenimente pozitive, nici sentimentul că existenţa se poate integra într-un orizont imens şi fix, fără a se epuiza. Un sentiment al provizoratului, al speculativului, al intermediarului stă la baza tuturor strategiilor publice sau private. Până şi optimiştii constituţionali încep să-l citeze pe Luther, care a spus că ar planta şi astăzi un măr, chiar dacă ar şti că mâine e sfârşitul lumii.

Vremurile crizei cronicizate pretind voinţei de viaţă omeneşti să adopte permanenta incertitudine ca fundal statornic al strădaniilor sale spre fericire. Apoi bate ceasul kynismului; el este filosofia de viaţă a crizei. Doar sub semnul său fericirea rămâne posibilă în incertitudine. El

propovăduieşte limitarea pretenţiilor, îndemânarea, isteţimea şi o mare atenţie la ceea ce oferă clipa. El ştie că aşteptarea carierelor pe termen lung şi apărarea posesiunilor sociale trebuie împletite cu o existenţă ca „grijă”. Nu este o întâmplare faptul că Heidegger a dezvăluit „structura de griji” a existenţei în zilele labilei Republici de la Weimar (*Sein und Zeit* / *Fiinţă şi timp*, 1927). Grija absoarbe motivul fericirii. Cine vrea să se ţină de ea trebuie să înveţe după modele kynice, şi anume să rupă predominanţa grijii. Dar conştiinţa socializată se simte prizoniera unei neîntrerupte agitaţii, datorită temelor grijii. Acestea creează percepţia subiectivă a crizei în care chiar şi cei bine situaţi au adoptat deja mentalitatea de naufragiaţi. Niciodată n-au existat oameni atât de îngrijoraţi şi într-o stare atât de depresivă.

Această pierdere de vitalitate, puternic răspândită, şi această tulburare a sentimentului vieţii conferă demoralizării Luminilor substratul cel mai comun. „Grija” înnourează cu atâta persistenţă existenţa, încât gândul la fericire devine, din punct de vedere social, tot mai puţin plauzibil. Premisa atmosferică a Luminilor – înseninarea – nu reprezintă un dat. Cel care, precum Ernst Bloch, vorbea despre un „principiu al speranţei” trebuia să fie în stare să descopere, măcar în el însuşi, acest apriori climateric al Luminilor, imaginea unui cer senin; şi dacă Bloch a fost unul dintre cei care l-au descoperit, acest lucru îl distinge de curentul principal al inteligenţei. Chiar dacă totul ar deveni posomorât, el tot ar cunoaşte secretul înseninării,

încrederea în viaţă, expresia liberă, credinţa în dezvoltare. Aceasta a fost puterea sa de a redescoperi „curentul cald” – pe care îl purta în el însuşi – peste tot în istoria omenească, colorând în nuanţe optimiste imaginea sa despre lucruri, de parcă acestea ar fi meritat-o. Acest curent cald este ceea ce îl distinge atât de mult de spiritul epocii sale. Inteligenţa reprezintă curentul rece al demoralizării generale, livrată aproape fără antidot. Ea poate părea, în ceea ce priveşte defetismul şi dezorientarea, că este încă superioară mediei. Dar nu poţi convinge pe nimeni să creadă în „spiritul utopiei” sau în „principiul speranţei” dacă nu descoperă experienţe şi motive în sine însuşi, care să umple de sens aceste expresii. Dar te poţi întreba ce constituţie existenţială este reprezentată de utopie şi speranţă. Să fie oare vorba de o „nemulţumire principială”, după cum spun unele voci? Să fie oare speranţa lui Bloch, cum se afirmă adeseori, un produs mental al resentimentului? Eu cred că, în cazul în care lucrurile sunt înţelese astfel, nu s-a dat suficientă atenţie „noutăţii” curentului cald. Comunicarea sa nu este principiul lui nu. Speranţa principială o reprezintă „biofilia” (Fromm); ea constituie un cifru al dragostei de viaţă creative. Împreună cu ea, ceea ce este viu urmează o permisiune, neprecedată de întrebări, de a fi şi de a deveni. Aceasta fundamentează opoziţia faţă de mentalităţile dominante ale grijii şi autoinhibiţiei.

Autoinhibiţia este simptomul ce caracterizează poate cel mai bine restul de inteligenţă critică din coloana

obosită a Luminilor. Ea ştie că trebuie să lupte pe două fronturi: pt de o parte, se străduieşte să reziste cinismului „capitalismului târziu" asimilat sistemului, iar pe de altă parte, înspăimântată de radicalitatea emigranţilor şi a celor care abandonează şi caută alte căi, încearcă să impună cooperarea, într-o astfel de situaţie intermediară, încercarea de a-ţi apăra „identitatea" printr-un moralism forţat este foarte mare[37]. Dar abia prin moralism se atinge o stare ultraserioasă şi depresivă. Ca atare, lumea inteligenţei critice este populată de moralişti, problematizatori, problemomani – agresivi şi depresivi –, precum şi blânzi rigorişti, a căror principală pornire existenţială este aceea de a zice nu. Sunt puţine şanse ca această tabără să poată oferi o corecţie a falsului mers vital al lucrurilor.

Walter Benjamin ne-a oferit următorul aforism: „A fi fericit înseamnă să te poţi cunoaşte fără teamă pe tine însuţi"[38]. De unde această aşteptare a spaimei în noi înşine? în opinia mea, aceasta este umbra moralismului şi a unui nu care, împreună, paralizează putinţa de fericire. Acolo unde există moralism, domneşte cu necesitate spaima – ca spirit al îndoielii de sine; iar spaima exclude fericirea. Morala a avut întotdeauna de-a face cu o mie şi

37 Iring Fetscher („Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit"/ „Reflecţii asupra cinismului ca boală a vremurilor noastre", în Denken im Schatten des Nihilismus / Gîndirea în umbra nihilismului, editat de A. Schwan, Darmstadt, 1975) a evidenţiat, de asemenea, faptul că în încercarea inlelec tualilor de a diminua cinismul se întîlnesc exagerări moraliste.

38 Walter Benjamin, Einbahnstraße (Sens unic), Frankfurt am Main, 1969, p. 59.

una de idei fixe – cum ar trebui noi şi lumea să fim, dar nu suntem. Moralismul – chiar şi unul de stânga – produce, pe termen lung, reacţii nerealiste şi impulsive. Poate că, în cadrul Luminilor, se face din nou simţită o străveche tradiţie a nefericirii creştine, a cărei privire este întotdeauna preluată în ceea ce se înţelege ca dovadă a negativităţii existenţei. Iar aceasta există într-o măsură atât de mare încât moralistul va avea materie primă pentru toată viaţa.

Astfel, între moralism şi amoralism[39] are loc o ciudată schimbare de fronturi. Primul produce – deşi este atât de bine gândit – un climat de negativitate, iar al doilea, deşi se recomandă atât de frivol, ba chiar răutăcios, ridică morala într-un mod neobişnuit. Această bună dispoziţie amorală este ceea ce trebuie să ne tragă pe noi, adepţii Luminilor, în terenul precreştin, kynic. Noi am mers atât de departe încât, din punct de vedere politic, fericirea ne apare ca fiind în neregulă. Recent, Fritz J. Raddatz şi-a intitulat recenzia despre neconsolatele *Experienţe ale crimei* (*Abtötungsverfahren*) (1980) ale lui Günter Kunert în felul următor: „Norocul – o ultimă crimă?” – mai bine spus: „Norocul – ultima neruşinare!”. Aici se află punctul cardinal al tuturor impertinenţelor principiale. Atât de impertinent, atât de neruşinat trebuie să fie acela care mai vrea să se afirme astăzi ca luminist. Luminile nu trebuie să-şi împlinească lucrarea atât asupra

39 Voi aborda problema amoralismului, în mod sistematic, în „Galeria cinicilor”, unde va fi vorba despre Mefisto, Marele Inchizitor şi Impersonalul lui Heidegger.

minţilor noastre, cât asupra egoismelor noastre cenuşii şi asupra identităţilor noastre îngheţate.

Semnificativ pentru starea demoralizată în care se află inteligenţa critică este, probabil, faptul că pentru întregul spectru al biofiliei şi al afirmării de sine, abia de poţi găsi un alt cu vânt în afară de „narcisism”. Acest cuvânt, doar luat în sine, reprezintă o construcţie îndoielnică; astfel că, ajuns în mâna conservatorilor, el foloseşte drept bâtă a anti-Luminilor psihologizante, cu care să fie lovite tendinţele sociale de autodeterminare. Pe cât de interesant şi bine venit poate fi fenomenul narcisist privit ca boală şi ca inconştienţă, pe atât este el de suspect ca formă a sănătăţii. Ca maladie universală, el funcţionează ca un dinam psihologic al societăţii, care are nevoie de indivizi cât, mai măcinaţi de îndoiala de sine, într-o permanentă căutare a confirmării, ambiţioşi, doritori de consum, egoişti şi zeloşi într-ale moralei, pentru a fi mai buni în comparaţie cu ceilalţi. Ca formă de sănătate, autoafirmarea „narcisistă” ar râde în nas insolenţelor unor astfel de societăţi morocănoase.

Cenuşiul este tonul de fond al unei epoci care visează încă de multă vreme, pe ascuns, la o nebunie viu colorată. Ceea ce inspiră asemenea vise şi le face necesare este o sumă de neputinţe vitale. Curajoasele Lumini social-psihologice au considerat întotdeauna că este vorba despre o „neputinţă de a suferi”. Dar nu numai asta. Chiar mai mult, pare a fi vorba despre neputinţa unei mânii potrivite la momentul potrivit, neputinţa de a te exprima,

neputinţa de a dinamita acest climat al grijii, neputinţa de a sărbători, neputinţa de a te devota. Între toate aceste atrofieri, a mai rămas o aptitudine, care poate surprinde cu exactitate ceea ce viaţa şi-ar accepta în final cu bucurie, anume că nu mai există nicio ieşire din aceste raporturi: în spatele unor măşti serioase, să pregăteşti o anumită situaţie, în care va fi inevitabil şi necesar ca toate să fie aruncate în aer la modul cel mai spectaculos, fără să existe cineva care să se simtă vinovat. Catastrofa sporeşte căldura, iar odată cu ea, eul arid participă la ultima sa sărbătoare, care adună într-o mare vâlvătaie pasiuni şi porniri regretate.

De curând, liderul grupului punk englez *The Stranglers* a exaltat, într-un interviu frivol, bomba cu neutroni, întrucât poate pune în mişcare războiul nuclear. *Miss Neutron*, *I love you*. El. descoperea astfel acel punct special de confluenţă dintre kynismul protestatar şi cinismul seniorial al strategilor. Ce voia el să spună de fapt? – „Vedeţi, cât de rău pot să fiu!” Surâsul său era cochet, respingător, ironic egoist, fără însă a-l putea privi direct în ochi pe reporter. Ca-n vis, pe lângă cameră, vorbea pentru cei care-l vor înţelege pe el, frumosul şi răul diavol al punkului, care zguduie lumea cu cuvinte incredibile. Este expresia unei conştiinţe care, poate, mai devreme, nu a fost atât de răuvoitoare. Acum însă, pentru că show-ul o cerea, ea nu este numai nefericită, ci vrea să fie nefericită. Aşa îţi poţi anihila suferinţa. Îţi foloseşti ultima libertate pentru a-ţi dori îngrozitorul. Găseşti aici

un gest mare, un patos al urâţeniei – o impertinenţă dezamăgită, care aprinde o scânteie în viaţa autentică, în ultimă instanţă, ea se poate considera nevinovată – căci războiul, acest mare rahat, îl fac alţii. Ei, frumoşii automutilaţi, ştiu foarte bine cum să urle împotriva conspiraţiei tăcerii a celor serioşi. Totul e un rahat, *Miss Neutron*, *I love you*. Există totuşi ceva autentic în această voinţă de autodistrugere, un şoc simbolic. Acesta este lucrul savurat de ei. În kitschul intelectual, în spectacolul cinic, în erupţia isterică, în parada nebunească armura mortală devine mai lejeră în jurul eului curajos-sălbatic: *Rocky Horror Picture Show*, fierbinte – îngheţatul *feeling* al morţii şi al foamei de sine însuşi.

X. Meditaţie asupra bombelor

Acum trebuie să gândim progresiv – presupunând mai departe că marginea şi mijlocul se aseamănă într-o mult mai mare măsură decât ar părea la prima vedere. S-ar putea ca, la suprafaţă, stilul de viaţă al punkerilor şi cel al *establishment*-ului să reprezinte două extreme care nu au nimic în comun. În esenţă însă, acestea se ating. Masa catastrofilă alungă din mijlocul ei pe cei cu izbucniri cinice. Un demers filosofic interesat de aceste fenomene nu trebuie să rămână în zona exceselor subiective, ci să înceapă cu cele obiective.

Excesul obiectiv nu este altceva decât o supradoză de agresiune structurală, care ne caracterizează felul de

viaţă – chiar şi în fazele sale cele mai saturate sau în intervalele dintre războaie. La sfârşitul celui de-al doilea război mondial, în arsenalele lumii exista suficient potenţial distructiv pentru a nimici de mai multe ori orice suflet aflat pe acest pământ; în ajunul celui de-al treilea, factorul de distrugere a crescut de sute, poate de mii de ori. Atmosfera *overkill* devine tot mai apăsătoare. Numitul factor creşte în fiecare lună, iar această creştere reprezintă, în ultimă instanţă, motorul istoriei noastre. Structurile *overkill* constituie cheia dezvoltării actuale. Ele includ – atât în prima, cât şi în a doua lume – un cuantum uriaş de muncă socială. În acest moment se pun de fapt bazele unei noi curse a înarmării – dar nu aceasta este tema noastră.

E sarcina filosofiei ca, în faţa acestor „realităţi dure”, să pună copilăreştile întrebări: De ce nu se suportă oamenii între ei? Ce îi constrânge să se pregătească pentru un război atomic? Filosoful este acea persoană care se alătură contemporanilor săi – fie ei împietriţi, rutinaţi, îndoctrinaţi sau cinic-versaţi – şi le clarifică în două-trei fraze de ce stau lucrurile aşa cum stau şi de ce bunele intenţii nu sunt suficiente pentru a le schimba. Filosoful trebuie să dea copilului din sine o şansă – el încă nu înţelege „cum merg lucrurile”. Cine „nu înţelege încă” va putea pune întrebările potrivite.

La bază, toate războaiele sunt consecinţe ale principiului autoconservării. În cadrul concurenţei diverselor grupări politice, războiul a constituit

dintotdeauna un mijloc de a impune şi apăra existenţa, identitatea şi forma de viaţă a unei societăţi date împotriva alteia, rivală. Realiştii discută parcă despre un drept natural – venit din moşi-strămoşi – la autoconservare, drept al fiecărui grup social ce se simte ameninţat. Morala prin care se legitimează suspendarea moralei pe timp de război este cea a autoconservării. Cine se luptă pentru propria sa viaţă şi pentru formele ei sociale se află, în sistemele de valori ale tuturor mentalităţilor realiste de până acum, dincolo de etica păcii. În cazul ameninţării propriei identităţi, interdicţia uciderii este abrogată. Ceea ce pe timp de pace reprezintă tabuul fundamental devine, pe timp de război, o obligaţie. Mai mult, maximizarea omuciderii este onorată, e un efort lăudabil.

Toate eticile militare moderne au desfiinţat însă imaginea eroului agresiv, deoarece ar fi impietat asupra fundamentării defensive a războiului. Toţi eroii moderni nu sunt decât nişte apărători – viteji ai legitimei apărări. Undeva pe drum însă, o componentă primar agresivă a acestei atitudini a fost abandonată intenţionat: toţi militarii se privesc pe sine ca *protectori* ai păcii, iar atacul constituie în exclusivitate o soluţie strategică a apărării. Ea rămâne oarecum supraordonată totalităţii modalităţilor de acţiune militare. Defensiva nu este altceva decât corespondentul militar pentru ceea ce, filosoficeşte vorbind, numim autoconservare. Pornind de la acest principiu al autoconservării, se declanşează un proces de negare de sine cinică a oricărei morale care anticipează

„împlinirea sorţii” şi care ar înarma omul cu o etică liberală şi lipsită de iluzii.

Dacă privim din această perspectivă lumea de astăzi, ceea ce ne sare imediat în ochi este invocarea exagerată a principiului defensiv. Estul şi Vestul stau unul în faţa celuilalt, înarmaţi până în dinţi, în ipostaza a doi giganţi ai apărării. Pentru a se „apăra”, fiecare şi-a construit nişte instrumente de distrugere suficiente pentru nimicirea totală a oricărei forme de viaţă umană, animală sau vegetală. Din cauza notorietăţii armelor atomice, nici nu mai luăm în seamă delicatesele biologice şi chimice ale războiului. Sub pretextul autoconservării, în minţile cercetătorilor într-ale distrugerii înfloreşte un sadism aventuros, fals-defensiv, care l-ar complexa pe orice călău al Orientului.

Nu vrem să bănuim însă pe niciuna dintre părţi – sau pe reprezentanţii lor – că ar fi stăpânită de pofta uciderii. În măsura posibilităţilor, fiecare face ce-i stă în putinţă. Dar şi această putinţă îşi are limitele sale. Se pare totuşi că o anumită formă de realism domneşte şi aici, în zona soluţiilor extreme, măcar că este vorba de acel realism care consideră războiul *ultima ratio* a conservării politice. Dar nu trebuie să aruncăm, retroactiv, întreaga vină asupra sa; el şi-a trăit traiul şi şi-a înfăptuit opera întru bine – probabil, întru rău – cu siguranţă. Însă trebuie să înţelegem clar că acest realism al lui *ultima ratio* este depăşit.

Actuala „politică de dezarmare” nu şi-a însuşit

această idee decât, în parte. Faptul că în spatele ei nu se află un crez autentic se trădează în jocul dublu practicat la masa tratativelor. Se vorbeşte, se negociază, iar înarmarea continuă frenetic; întrebarea (nebunească) e în esenţă următoarea: să ne înarmăm „doar”, sau e mai bine să ne înarmăm şi să vorbim[40]? Consider că, pe această cale, nu se va ajunge niciodată la o soluţie. Sfârşitul unei astfel de curse a înarmării *nu poate fi altceva* decât războiul. Excrescenţele maligne ale principiului defensiv blochează calea spre orice altă soluţie.

40 Această tactică a Iui a-te-înarma-şi-a-vorbi este o sursă de demoralizare politică ce se răspîndeşte tot mai mult în rîndul tineretului occidental - în măsura în care acesta mai face faţă tentaţiilor realismului schizoid. De aici rezistenţa sa împotriva „dublelor rezoluţii” şi a dublei gîndiri.

John Heartfield, Geneva noastră este o cetate, fotomontaj, 1934.

Ultimul război a devenit în realitate o „afacere internă” a omenirii ultraînarmate. Aici este vorba despre a

dărâma principiul tare al autoconservării, cu a sa *ultima ratio* – arhaică şi modernă deopotrivă – a războiului. Pentru a duce, pe frontul interior, acest război inedit împotriva realismului ucigaş al autoapărării politice trebuie să apelăm la aliaţi dintre cei mai puternici. Avem nevoie, pe acest front, de arme devastatoare, de strategii înfricoşătoare, de manevre viclene. Din acest punct de vedere, nu ne lipseşte speranţa – arsenalele ne sunt pline. Printre armele pe care le vom lua cu noi pe câmpul de luptă se numără toate monstruozităţile concepute vreodată, otrăvuri ale minţii, armate de microbi, nori de gaz, escadre bacteriene, grenade psihedelice, astro-obuze şi raze ale morţii. Nu vrem, desigur, să diminuăm efectul acestor mijloace. Dar pe filosof îl va atrage mereu ceva la bomba atomică – deoarece, prin modul său de acţiune, nuclear, ea provoacă gândirea în cea mai mare măsură. Sciziunea nucleară este, fără îndoială, un fenomen care te pune pe gânduri; însăşi bomba nucleară poate da filosofului sentimentul că se apropie cu adevărat de un nucleu al umanităţii. Astfel, bomba încorporează, în esenţă, ultima şi cea mai energică forţă luministă. Ea te învaţă să înţelegi esenţa sciziunii; face ca totul să devină clar, te învaţă să aşezi faţă în faţă un Eu împotriva unui Tu, un Noi împotriva unor Ei, până la nimicire. Ea ne învaţă să găsim la zenitul principiului autoconservării sfârşitul şi depăşirea dualismelor. Bomba poartă cu sine ultima speranţă şi ultima sarcină a filosofiei occidentale, doar că metoda sa didactică ni se pare încă una neobişnuită – se

dovedeşte atât de strident cinică şi atât de impersonal dură, încât pare să amintească de maeştrii zen ai Orientului, care nu se sfiesc să-şi lovească discipolii cu pumnul în faţă dacă acest lucru ajută la progresul şi la lumânarea lor.

Bomba atomică este adevăratul Buddha al Occidentului, o aparatură perfectă, emancipată şi suverană. Cufundată într-o totală linişte, ea aşteaptă în adăposturile ei – pură realitate, pură posibilitate. Ea este simbolul energiilor cosmice şi al participării umanului la acestea, activitatea supremă a fiinţei umane şi a spiritului său distructiv, triumful raţionalităţii tehnice şi a plonjonului său în paranoetic. Împreună cu ea, noi părăsim imperiul raţiunii practice, unde atingem scopuri cu mijloacele potrivite. Bomba nu mai constituie de mult un mijloc de atingere a unui scop, fiind un mijloc supradimensionat care depăşeşte împlinirea oricărui scop posibil[41]. Dat fiind că nu mai reprezintă un mijloc de atingere a unui scop, ea devine un mijloc al cunoaşterii de sine. Ea constituie un eveniment antropologic, o obiectivare extremă a spiritului puterii acţionând în spatele impulsului de conservare. Dacă am construit-o pentru „apărare”, atunci rezultatul este că ea ne-a pus într-o nemaiîntâlnită lipsă de defensivă. Ea este o împlinire a omului în jumătatea sa „rea”. Mai răi, mai inteligenţi şi

41 Acest gînd a fost pus pe hîrtie cu un sfert de secol în urmă de către Günther Anders - vezi Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (Arhaizarea omului. Despre süßet în epoca celei de-a doua revoluţii industriale), München, 1956.

mai defensivi nu vom putea deveni niciodată.

Într-adevăr, bomba este unicul Buddha cu care raţiunea occidentală poate să comunice. Pasivitatea şi ironia sa sunt nemărginite. Îi este indiferent cum îşi va îndeplini misiunea, fie într-o aşteptare mută, fie în torente de flăcări; în cazul ei, schimbarea stării de agregare nu contează. Ca şi în cazul lui Buddha, tot ce ar fi de spus se spune prin însăşi fiinţa lucrului. Bomba nu este cu nimic mai rea decât realitatea şi cu nimic mai distructivă decât noi înşine. Ea reprezintă doar proiecţia noastră, o ipostaziere materială a fiinţei noastre. Ea reprezintă deja o întrupare a desăvârşirii, în timp ce, în raport cu ea, noi suntem fiinţele scindării. În faţa unei asemenea maşini, calculele strategice nu mai au rost – doar o atentă tragere cu urechea. Bomba nu ne pretinde nici războiul, nici resemnarea, ci autoconservarea. Noi suntem ea. În ea se împlineşte „subiectul” occidental. Înarmarea noastră exterioară ne face lipsiţi de apărare până la neputinţă, neputincioşi până la raţionalitate şi raţionali până la înspăimântare. Singura problemă rămâne dacă vom opta pentru calea exterioară sau pentru cea interioară – dacă ceea ce ne va convinge va fi raţiunea sau incendierea pământului.

Căile exterioare, oricât de „bine” intenţionate ar fi ele, ajung până la urmă să se unească – pare că am trecut deja prin asta, că lucrurile se repetă întru totul şi se regăsesc într-un irezistibil curent al înarmării. Toate „căile interne”, oricât ar părea de nerealiste, converg spre o

unică tendinţă – aceea a unei adevărate împăcări. Schimbările mondiale moderne au ajuns într-un punct din care exterioritatea, adică politica, şi interioritatea, adică meditaţia, vorbesc aceeaşi limbă; ambele se rotesc în jurul ideii că singurul lucru care ne mai poate ajuta este "*destinderea*".

Toate secretele se află în arta cedării, a non-rezistenţei. Meditaţia şi dezarmarea descoperă o comuniune strategică. Nu reprezintă oare acest lucru o ironie a modernităţii? Marea politică de astăzi este, în ultimă instanţă, meditaţie asupra Bombei; iar meditaţia profundă este cea care încearcă să descopere în noi înşine impulsul de a construi bombe. Ea cercetează cu delicateţe tot ce se formează în interior, ca un cheag al aşa-numitei identităţi, apoi dizolvă blindajele în spatele cărora se găseşte eul presupus a fi apărătorul „valorilor fundamentale" („Valorile noastre sunt cele mai bune" – afirmă strategii înarmării!). Bomba este o maşină al dracului de ironică – nu-i „bună" la nimic, dar trezeşte cele mai violente reacţii. Chiar dacă ar fi cu adevărat un Buddha al nostru, ea poartă în trup diavolul sarcasmului.

Trebuie să te transpui în interioritatea sa măcar o dată pentru a simţi ce înseamnă să explodezi, până la totala autodistrugere, în cosmos. *Ea* poate asta oricând. Din inima acestei mase explozive şi inflamabile pare să se audă aceeaşi mare zarvă şi aceleaşi hohote de râs ca din inima unei stele sau a unui soare. Să ştii că dispui de aceleaşi modalităţi, iată o sursă de superioritate unică.

Undeva, în taină, spiritul omenesc se simte solidar cu teribila şi ironica sa maşinărie solară, stelară, cosmică.

Cine priveşte cu mare atenţie va avea, din când în când, senzaţia că bombele îi râd în nas. Dacă am fi suficient de treji să înţelegem acest râs, ceva nou s-ar putea petrece cu această lume: ar putea să devină netemătoare şi să simtă destinderea şi relaxarea precipitărilor arhaice ale defensivităţii. *Good morning*, *Miss Neutron*, *how are you*... Bombele devin paznicii de noapte ai distructivităţii noastre. De ne vom trezi, atunci, precum vocile implorânde din sfârşitul romanului *Somnambulii (Schlafwandlern*) al lui Hermann Broch, miile de bombe ne vor vorbi – căci „este vocea oamenilor şi a popoarelor", vocea consolării şi a speranţei, şi a bunătăţii nemijlocite: „Nu te sinucide, suntem cu toţii încă aici!"

Partea a doua
CINISMUL ÎN LUME

I. Secţiunea fizionomică

A. Pentru o psihosomatică a spiritului vremii

Your body speaks its mind.
Stanley Keleman

O fizionomie filosofică urmează ideii unei a doua limbi mute. Aceasta este tot atât de veche ca şi comunicarea umană, poate chiar mai veche – rădăcinile ei merg mult înapoi, în preuman şi preraţional, în sfera adulmecării şi orientării animale. Nu numai limba vorbită are să ne spună ceva, ci şi lucrurile vorbesc aceluia ce ştie să-şi folosească senzorii. Lumea este plină de apariţii, de mimică, de feţe; simţurile noastre sunt asaltate din toate părţile de semnele formelor, ale culorilor, ale atmosferei. În acest teritoriu fizionomie, toate simţurile sunt strâns întreţesute, iar cine şi-a putut menţine intacte competenţele perceptive posedă un antidot eficient împotriva opacizării simţurilor, cu care plătim tributul progresului nostru civilizaţional. Cultura noastră, copleşindu-ne cu semne, ne lasă analfabeţi în ale cunoaşterii fizionomice. Totuşi, există o forţă subterană vieţii noastre culturale, perpetuând o aptitudine inteligentă şi naturală de percepere a limbii ipostazierilor –

parte în arte, parte în diversele tradiţii ale cunoaşterii umane –, aptitudine în care, sub diverse nume, moralism, discriminare raţională, psihologie sau ştiinţă a exprimării, se exersează această privire alternativă asupra omului şi a obiectelor.

În timp ce procesul civilizării, al cărui miez sunt ştiinţele, ne învaţă să ne distanţăm de oameni şi de lucruri pentru a le putea privi ca „obiecte”, simţul fizionomie ne oferă cheia contactului nemijlocit cu ceea ce ne înconjoară. Secretul său este intimitatea şi nu distanţarea; el nu implică o cunoaştere obiectivă a lucrurilor, ci una convivială[42]. El ştie că totul se ipostaziază într-un fel sau altul şi că fiecare dintre aceste ipostazieri ni se adresează în mai multe feluri: pielea poate auzi, urechile sunt în stare să vadă, iar ochii disting caldul de rece. Simţul fizionomie este atent la tensiunile formelor şi pândeşte, ca un vecin al lucrurilor, şoapta lor expresivă.

Luminile, care tind spre obiectualizarea şi obiectivarea cunoaşterii, împing lumea fizionomicului la tăcere. Obiectivitatea se plăteşte cu pierderea proximităţii. Omul de ştiinţă se lipseşte de privilegiul de a funcţiona ca un vecin al lumii; el gândeşte în conceptele distanţei, nu ale prieteniei, caută privirile de ansamblu, şi nu convieţuirea în vecinătate. De-a lungul secolelor, ştiinţa s-a separat tot mai mult de orice nu funcţiona în termenii apriorici ai distanţei obiectivante şi ai dominaţiei spiritului asupra obiectului: intuiţia, empatia, *esprit de finesse*,

42 Am împrumutat acest concept de la Ivan Ilici, refolosindu-1 în teoria cunoaşterii.

estetica, erotica. Înainte de toate însă, în filosofia autentică s-a păstrat în vigoare un curent extrem de eficient, care încă mai poartă căldura unei spiritualităţi conviviale şi a unei apropieri voluptuoase de lume, care compensează pornirea obiectivantă de dominare a lucrurilor.

Dinspre „dragostea de înţelepciune” ceva se transferă inevitabil asupra obiectelor acestei înţelepciuni, diminuând astfel răceala cunoaşterii pur obiective. Abia acea ştiinţă care ascunde în spatele obiectivării ultimele rămăşiţe de filosofie se va desprinde cu totul de simţul vecinătăţii şi al intimităţii care o ţinea legată de lucruri. Ea rupe orice legătură cu fizionomicul şi şterge toate urmele unui *esprit de finesse*, ambele rămase cu necesitate „subiective”, necuantificabile. Întoarcerea lucrului înlăturat nu va putea fi însă trecută cu vederea, iar ironia va face ca Luminile să privească o asemenea reîntoarcere ca pe un iraţionalism în faţa căruia devotatul lor militant să-şi ia toate măsurile defensive. În cearta seculară dintre raţionalism şi iraţionalism, două unilateralităţi complementare se recheamă mereu una pe cealaltă în faţa instanţei.

În ceea ce priveşte cinismul, ştiinţa noastră despre el nu poate fi alta decât una a intimităţii. Am vorbit despre el ca despre o atmosferăo vibraţie moral-psihologică prezentă în aerul civilizaţiei noastre. Însă în momentul în care am luat în discuţie fenomenul, nu am întâlnit pe nimeni care să nu fi dat semnele unei cunoaşteri intuitive alternative cu privire la el. Împreună cu cuvântul apar

amintirile unor situaţii, stări, ale unor experienţe. Este ca şi cum un anumit simţ al vieţii s-ar privi în oglindă deşi, în faţa conştiinţei noastre, conceptul rămâne principalul mijloc al reflecţiei. Cinismul este una dintre acele categorii în care conştiinţa nefericită modernă se priveşte pe sine în ochi. Noi am absorbit în membrele noastre, în nervii noştri, în privirea şi în colţurile gurii noastre spiritul cinic al vremii, precum şi gustul specific al unei stări a lucrurilor fracturate, ultracomplicate şi demoralizante. În tot ceea ce ne este cu adevărat contemporan, elementele kynic şi cinic se fac observate ca reprezentând o parte integrantă a fizionomiei noastre corporale, psihice şi intelectuale. Spiritul epocii s-a întrupat în noi, iar cine vrea să-l descifreze trebuie să îşi asume sarcina studiului psihosomaticii cinismului. Aceasta este provocarea adresată oricărei filosofii integrante. O numim integrantă pentru că nu se Lasă sedusă de atracţia „marilor probleme", ci îşi găseşte temele în primul rând la nivelul de jos, în viaţa de zi cu zi, în aşa-numitul neesenţial, în zona lucrurilor despre care nu merită vorbit, adică a mărunţişurilor. Cine vrea cu adevărat, poate constata impulsul kynic într-o asemenea schimbare de optică – „temele mărunte" nu-i sunt acestuia niciodată prea minore.

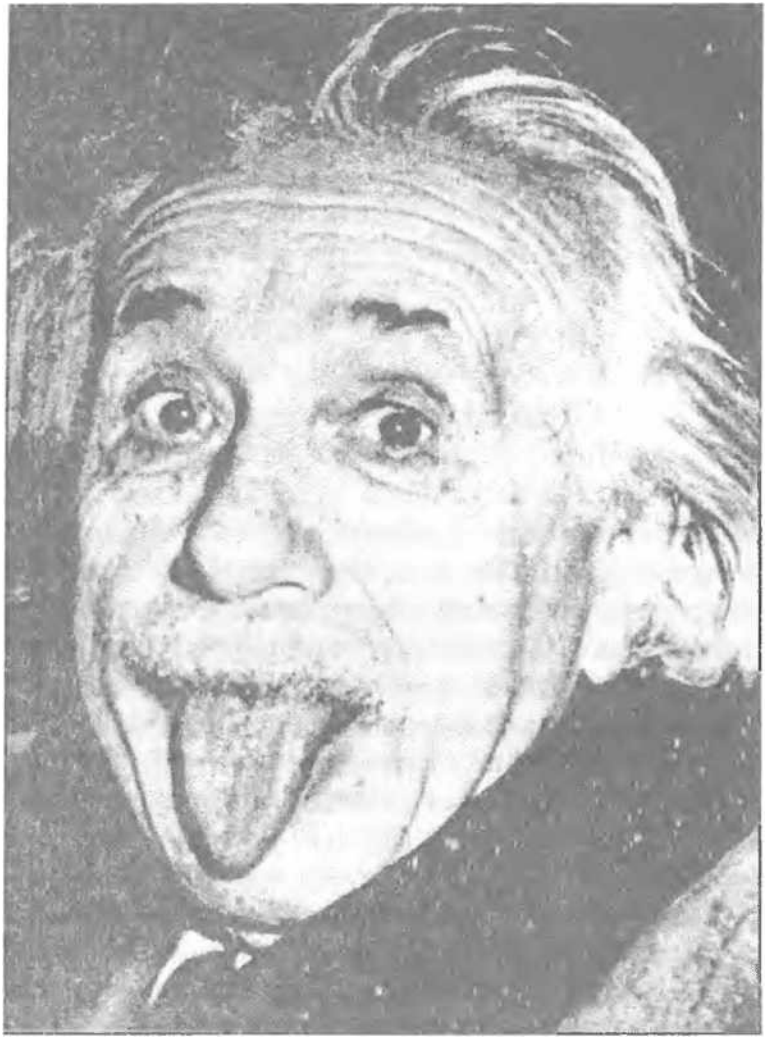
1. Limba scoasă

Oamenilor educaţi le este foarte greu să spună *nu*.

Acest *nu* ar însemna mărginire – şi cu cât educaţia este mai temeinică, cu atât mărginirea este mai redusă. A fi ascultător este prima obligaţie a copilului, care mai târziu devine a burghezului. În ştrengăriile copiilor, această valoare nu are niciun efect; aici, negaţia şi autoafirmarea nu sunt problematice. Când te cerţi cu patimă, ajungi adeseori într-un punct în care cuvintele par să nu mai fie suficiente. În acest caz, cine îţi sare în ajutor este corpul – scoţi limba şi, odată cu ea, emiţi un sunet care transmite celuilalt, cu claritate, ceea ce crezi tu despre el. Toată energia negaţiei se adună aici – în plus, pe lângă alte avantaje, gestul tău beneficiază de cel al lipsei de echivoc. Uneori ochii se strâng răutăcioşi, iar pleoapele tremură din cauza energiei ţinute în frâu. Alteori îţi repezi limba afară şi ochii ţi se cască larg, a râs. Cine poate scoate limba nu este pus în primejdia de a aproba clătinând din cap. Oricum, negaţia în ceea ce priveşte mişcările capului nu este foarte clar definită în corp, pentru că există culturi în termenii cărora a da din cap sau a scutura capul – adică a zice da sau nu – sunt exact invers decât în cultura noastră.

Limba scoasă spune un *nu* plin de subînţelesuri. Poate transmite agresivitate, aversiune, sarcasm sau că îl consideri pe adresant fie idiot, fie pisălog. Acest gest poate fi răutăcios sau senin, sau ambele împreună, făcând haz de necaz. În acelaşi timp, emitem şi un sunet uşor – fie un *eeee*, fie un *eeecs*, fie un *eeeh* corespunzând hazului de necaz; când iritarea este mai mare, auzim un *beee* sau *ueee*, care subliniază dispreţul. Pe noi ne interesează însă,

înainte de toate, acel *nu* amuzat de necazul celuilalt, aparţinând satirei kynice – este acel scos al limbii pe care-l întâlnim la Till Buhoglindă, acest Păcală ce ştie atât de bine să-şi bată joc de necazurile prosteşti ale celorlalţi Buhoglindă reprezintă modelul modern al kynicului, un luminist de orientare grobiană, care nu dă înapoi nici atunci când e vorba de un schimb de pumni.



El nu-şi ascunde hazul de necaz în spatele educaţiei, cum fac luminiştii subţiri ai epocii burgheze – chiar mai mult, îl amuză teribil să-i arate cu degetul pe proşti şi să-i tragă la răspundere. Deoarece luminismul său este unul al pantomimei, el nu cunoaşte acele inhibiţii – prezente în minţile educate – cu ajutorul cărora se camuflează impulsurile „răutăcioase”. El întrupează o inteligenţă

robustă ce nu-şi cenzurează pornirile. Poziţia lui, la fel ca a tuturor kynicilor, se află undeva la jumătatea drumului dintre lipsa de educaţie şi spontaneitate, între naivitate şi rafinament – şi, deoarece afinitatea sa „murdară” jonglează mereu între sinceritate şi răutate, el este un ghimpe serios în talpa moralei convenţionale. El dovedeşte că de multe ori adevărul nu iese la iveală decât cu preţul lipsei de educaţie; astfel pătrundem în miezul echivocurilor culturale. Adevărul se spune adeseori împotriva tuturor convenţiilor, iar kynicul joacă în acest caz rolul moralistului care relevă faptul că trebuie să agresăm morala pentru a o putea salva. Iată amprenta vremurilor complicate – lucrurile s-au încâlcit într-o aşa măsură, încât moralul şi amoralul se întrepătrund. Ceilalţi spun despre Buhoglindă, cel care le scoate limba, că nu este altceva decât un nebun, în timp ce el susţine că ei sunt cei suciţi şi că ar trebui duşi la tratament.

2. Gura zâmbind strâmb şi răutăcios

Ştiinţa cinismului seniorial se bazează pe o strâmbă superioritate. Puternicul îşi vede de privilegiile sale, chiar dacă ştie că alunecă astfel într-o poziţie moralmente dubioasă. Din această superioritate strâmbă se naşte surâsul strâmb, o morgă înţelept-răutăcioasă. Acest surâs protejează un *statu-quo* rău, o nedreptate. Drepturile celorlalţi? Noi de unde am venit? Foame? Ce-i asta? Un colţ al gurii, adeseori cel stâng, se ridică. Scindarea

conştiinţei se vede cu limpezime pe buzele seniorilor; cealaltă jumătate ştie foarte bine că, în definitiv, nu-i nimic de râs. O jumătate a gurii se arcuieşte conştient în sus, pe când cealaltă se întoarce involuntar, dispreţuitoare, în jos. Realismul monden al seniorilor cinici provine din dorinţa lor de a-şi păstra faţa curată, în timp ce îşi murdăresc mâinile. Cam tot aşa stau lucrurile şi cu manierele rafinate. Zâmbetul cinic pare implantat cu eleganţă şi naturaleţe într-o curtoazie sau politeţe neruşinată, care trădează intenţia de a-l ţine pe celălalt la suficientă distanţă încât să nu-i tulbure autocontrolul.

Acesta este zâmbetul puterii şi al melancoliei aferente, aşa cum este el arborat de către înalţii noştri funcţionari, politicieni şi redactori. Cel mai bine însă îţi poţi închipui acest zâmbet pe buzele curtenilor rococo, ceva în genul nefericitului şi alunecosului vistiernic al lui Ludovic al XV-lea, Le Bell, în filmul *Fanfan husarul*, al cărui zâmbet este tot atât de strâmb ca o virgulă între *da* şi *dar*.

3. Gura acră şi strânsă

Experienţa de viaţă a victimei se manifestă în acreala ei. Pe buzele acesteia îşi lasă amprenta o tăcere înăcrită. Nimeni nu o va mai duce de nas, niciodată. Ex-victimele ştiu acum cum merg lucrurile. Cel vizibil dezamăgit se poate bucura chiar de mici favoruri din partea destinului, de un privilegiu al autoafirmării şi al mândriei. Buzele,

strânse cu încordare, s-au îngustat până au ajuns două linii subţiri trădând experienţa de viaţă a păcălitului. Chiar unii copii, cărora viaţa le-a jucat feste urâte, împrumută şi ei aceste guri acre şi strânse, cărora cu greu le mai poţi smulge asentimentul la un lucru bun. Neîncrederea este inteligenţa nedreptăţiţilor. Şi totuşi, neîncrezătorul îmbracă din nou haina prostului atunci când acreala sa nu-i va mai permite niciodată să se dedice binelui urmând suferinţei. Fericirea i se va părea mereu iluzorie şi mult prea ieftină pentru a merita osteneala. Datoare experienţelor din trecut, buzele cinic-acrite ştiu doar un singur lucru: că până la urmă totul este iluzie şi că nimeni nu le va mai convinge vreodată să se implice, să colaboreze şi să se lase prinse în vreo horă iluzorie a acestei lumi.

4. Gura mare, râzând

Pe când cinicul zâmbeşte melancolic-dispreţuitor de la înălţimea puterii şi a lipsei de iluzii, kynicului îi stă în fire să râdă tare şi fără jenă, spre dezaprobarea oamenilor subţiri. Râsul său este visceral, înrădăcinat în animalic şi practicat fără complexe. Cine se consideră un realist ar trebui, în esenţă, să ştie să râdă astfel – adică să râdă acest râs dezinhibant, ce-şi are deja reglate conturile cu iluziile şi cu pozele. Astfel trebuie să ne închipuim râsul marelui satir Diogene, un râs ce se înrudeşte cu cel al călugărilor rătăcitori asiatici, care îşi prezentau pioasele

numere de iluzionism prin sate şi apoi se prăpădeau de râs când sătenii descopereau că nimic din ceea ce făceau nu avea de-a face cu sfinţenia lor. Chiar şi în expresia unor Buddha râzători se recunoaşte ceva din acest râs zgomotos şi animalic, dar în acelaşi timp extatic, un râs care „se râde” până la totala uitare de sine în hohote, zgâlţâieli şi sughiţuri, un râs în care nu mai supravieţuieşte nicio urmă de eu ce râde, ci devine întru totul energie senină, sărbătorindu-se pe sine. Cine recepţionează lucrurile mult prea civilizat şi mult prea temător va ajunge rapid la impresia că într-un astfel de râs se ascunde ceva demonic, drăcesc, distructiv. Râsul malefic poartă în sine energia distructivităţii, sunete de sticlă spărgându-se şi de ziduri prăbuşindu-se – este un râs al răului plutind deasupra ruinelor. În râsul extatic pozitiv însă, izbucneşte energia unei aprobări deconcertate, contemplativă şi celebrantă în sălbăticia ei. Nu e nicio mirare că mai degrabă auzim femeile râzând astfel decât bărbaţii, pe cei beţi decât pe cei treji. Energia drăcească este aceea care râde până la distrugerea celuilalt. În râsul lui Diogene şi în cel al lui Buddha, eul râde de sinele care prea a luat lucrurile în serios. Bineînţeles, e vorba de o gură lăţită ce se cască peste poate, fără niciun fel de inhibiţii, nu numai pentru a rosti vorbe mari, dar şi pentru a exala maxima vitalitate. Citeşti în ea mai mult mirare decât infatuare. Acea artă de a fi cu gura mare, care stârneşte interesul filosofilor, nu este una activă, ci una pasivă – acel *aaaa* în faţa unui foc de artificii sau în faţa unui lanţ muntos sau în momentul

unei revelaţii. Când îţi vine o idee mare, ai vrea să o strigi cu voce tare – căci ce altceva sunt ideile, revelaţiile, dacă nu soluţii la nişte false complexităţi?

Detaliu din Rafael, *Şcoala din Atena* – Diogene pe trepte.

5. Gura senină, tăcută

În cazul unei feţe mulţumite de sine, buzele se ating cu o vibraţie imperceptibilă. Totul este aşa cum este. Nu mai e nimic de spus. Diogene stă mut în bătaia soarelui şi priveşte spre treptele de piatră ale pieţei. Pe fruntea sa nu

trece nici măcar urma unui gând. Ochii săi au împrumutat strălucirea cosmică a luminii greceşti. El vede oamenii prinşi în treburile lor. De i-ar veni măcar unuia dintre ei ideea să se aşeze în faţa sa şi să-i privească receptiv faţa, atunci s-ar putea să i se întâmple ca, dintr-odată şi inexplicabil, să înceapă fie să plângă, fie să râdă.

6. Momente, monumente

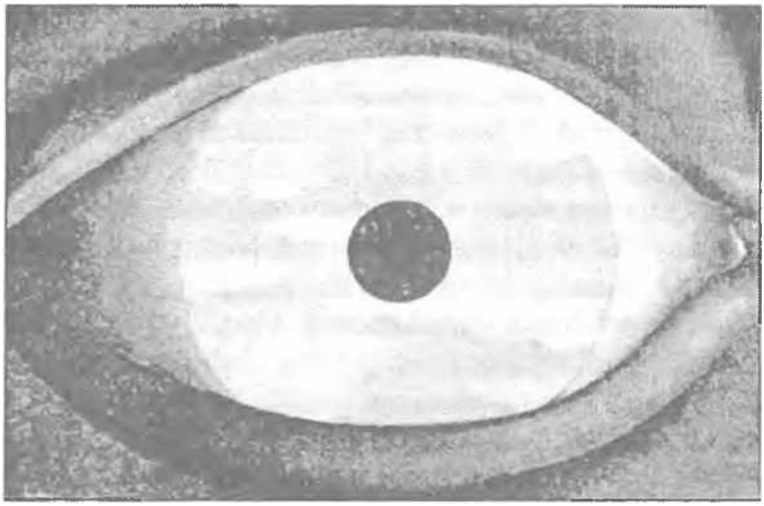
Ochii sunt prototipurile organice ale filosofiei – secretul lor este că pot mai mult decât numai să vadă, sunt în stare să se vadă văzând. Lucrul acesta le conferă o poziţie privilegiată între organele cunoaşterii.

O bună parte a gândirii filosofice înseamnă de fapt reflexie vizuală, dialectică vizuală, contemplare a autocontemplării. Pentru asta sunt necesare medii care reflectă, oglinzi, suprafeţe de ape, metale sau alţi ochi prin care devine posibilă vederea vederii.

Ocheada kynică se înţelege pe sine ca fiind o penetrare, o trecere dincolo a unei raze zâmbăreţe. Ea ar vrea să aşeze societatea în faţa unei oglinzi naturale, în care oamenii să se cunoască pe sine aşa cum sunt, fără mască. Diogene priveşte în spatele idealismului gonflat şi al aroganţei culturale a atenienilor. Ceea ce îl interesează pe el nu este nici mascarada sau poza idealistă, nici justificările sau falsele cosmetizări. El priveşte nepărtinitor asupra realităţilor nude. De ar fi însufleţit de un elan teoretic, el ar putea trece, într-un anume sens, drept

primul pozitivist critic. Ocheada kynică se fixează mereu asupra nudului; ea vrea să ia cunoştinţă de realităţile „crude”, animalice, simple, pe care iubitorii sferelor superioare le trec atât de lesne cu vederea. Într-adevăr, kynicul originar se poate bucura de descoperirea nudului şi a elementarului, deoarece descoperă aici adevărul ca non-ascundere. Pentru el, partiţiile obişnuite nu au niciun fel de relevanţă, fie ele superioare sau inferioare, fie ele „curate” sau „murdare”. Această privire este deschisă, realistă şi generoasă, şi nu se jenează să perceapă nudul, fie el frumos sau respingător, cu condiţia ca acesta să fie natural. Privirea cinicului seniorial este, dimpotrivă, nefericit scindată, fisurată reflexiv. Prin ea, puterea îşi distinge propria strategie, recunoscând că în spatele a tot ce se întrupează ca lege se ascunde o mare cantitate de violenţă şi aroganţă. (Cine ar putea să-şi dea mai bine seama de acest lucru dacă nu cei care o practică, pe jumătate convinşi şi pe jumătate drogaţi?) De aceea, în melancolica reflecţie cinic-seniorială se manifestă adeseori o înclinaţie către strabism. Ochii cinicilor înveteraţi se trădează printr-un reflex argintiu, printr-o subtilă răsucire a organului fie înspre interior, fie înspre exterior. Cel care, născut cu strabism, ia calea ştiinţelor, filosofiei sau practicii politice pare predispus somatic la o privire duplicitară asupra lucrurilor, asupra esenţei şi aparenţei, asupra a ceea ce este ascuns şi dezgolit. Dialectica organică a ochilor săi îl împinge înainte, pe când ceilalţi gânditori, fideli mitului normalităţii, ignoră cu plăcere

faptul că până şi ei văd cu două priviri distincte şi că nu există om care să aibă doi ochi identici. O parte a structurii gândirii noastre este localizată în ochi, în special dialectica dintre dreapta şi stânga, dintre masculin şi feminin, dintre linia dreaptă şi linia curbă.



René Magritte, *Falsa oglindă*, 1928.

În cazul intelectualilor se manifestă adeseori o interesantă obtuzitate a privirii, care provine nu în ultimă instanţă din faptul că studiind, ochii sunt în permanenţă siliţi să citească lucruri pe care şi-ar dori să le respingă dacă această decizie ar fi la latitudinea lor. Ei însă trebuie să funcţioneze ca simple instrumente ale lecturii şi nu e de mirare dacă privirea unor astfel de oameni obişnuiţi cu şiruri de semne negre, atunci când se îndreaptă spre lume, patinează. Ştiinţa marilor cinici, aşa cum s-a acumulat ea

în generaţii de minţi intelectuale, se trădează prin pupilele sale înţepenite şi printr-o tulburare şi o îngheţare a privirii. Cinicul fixează lucrurile pe care însă nu le pătrunde şi de prezenţa cărora, de fapt, nici nu-i prea pasă. Ochii aceştia exprimă un lucru asemănător cu cel pe care îl exprimă surâsul strâmb. Privirea cinică dă de înţeles lucrurilor că ele nu există pentru el în realitate, ci doar ca fenomen, ca informaţie. Elle priveşte ca şi cum ar reprezenta o parte a trecutului. El le cuprinde, le înregistrează şi apoi meditează asupra autoconservării. Desigur, îl atinge faptul că lucrurile răspund acestei priviri; ele te privesc, la rândul lor, cu aceeaşi răceală arătată de tine. Ele nu se pot încălzi înainte de a se topi gheaţa din ochii celor ce cred că sunt chemaţi să folosească, să administreze, ba chiar să distrugă lumea.

7. Sânii

În civilizaţia modernă a mass-media şi a modei predomină un amestec atmosferic de cosmetică, pornografie, consumism, iluzii, viciu şi prostituţie, pentru care dezvelirea şi multiplicarea de reproduceri ale sânilor devine ceva tipic. În lumea mărfurilor, nimic nu pare să treacă fără ajutorul lor. Fiecare speculează cu cinism reflexele vicioase ale celuilalt. De fiecare dată când trebuie să inspiri viaţă şi să trezeşti dorinţe, ei sunt aici, aceste ornamente universale ale capitalismului. Tot ce este însă mort, excesiv şi înstrăinat se face remarcat în forme hilare.

Sexism! De-ar fi lucrurile aşa de simple. Reclamele şi pornografia sunt cazuri speciale de cinism modern, conştient de faptul că puterea trebuie să treacă prin imaginarul volitiv şi că este posibil să stimulezi şi să frustrezi în acelaşi timp visele şi viciile celuilalt, pentru a-ţi impune propriile interese. Politica nu este numai arta posibilului, după cum s-a spus, ci şi o artă a amăgirii. Ea constituie jumătatea de ciocolată a puterii care porneşte de la premisa că, în primul rând, trebuie să fie ordine, iar în al doilea rând, că lumea trebuie dusă cu zăhărelul.

Aceşti sâni comerciali moderni există din punct de vedere filosofic numai *în sine*, ca lucruri, nu şi *pentru sine*, drept corpuri conştiente. Ei nu înseamnă mai mult decât o putere, o atracţie. Dar ce-ar putea reprezenta sânii doar pentru sine, independent de dezgolirea lor cinică pe piaţa mărfurilor? Cum se comportă ei ca reacţie la forţa şi energia pe care o răspândesc? Mulţi dintre ei şi-ar dori să nu mai aibă nimic de-a face cu acest joc al puterii, al atracţiei şi dorinţei. Alţii îşi încorporează, conştienţi şi frivoli, efectul asupra sexului opus. Ceva din conştiinţa puterii lor mai poate fi găsit încă în expresia răsuflată „armele unei femei”. Unii însă sunt de-a dreptul nefericiţi, pentru că nu arată ca sânii ideali din reclame. Goi nu se vor simţi niciodată bine, de vreme ce estetica dominantă nu este de partea lor. Unii însă poartă totuşi dulceaţa perelor coapte, împăcaţi cu ideea că, într-un context fericit, vor cădea de pe crengile arborelui într-o mână care să le ofere apreciere.

8. Cururile

Curul pare a fi condamnat la existenţa în întuneric. El este un *clochard* printre părţile corpului, autenticul idiot al familiei. De mirare ar fi însă ca această oaie neagră a corpului să nu-şi aibă propria opinie despre tot ce se întâmplă la nivelurile mai înalte ale existenţei, asemenea intuiţiilor limpezi cu privire la oamenii situaţi la ranguri mai înalte de care declasaţii dau uneori dovadă. În cazul în care capul ar porni un dialog cu antipodul său, acesta din urmă i-ar scoate în primul rând limba, dacă ar avea una. Ca şi în pilduitorul film *Ce este aici dragoste* (*Was heißt hier Liebe*), curul le-ar spune sferelor mai înalte: consider că relaţia noastră este una de căcat.

Curul este plebeul, democratul funciar şi cosmopolitul părţilor corpului omenesc – pe scurt, organul kynic. El ne oferă baza materială.

El se simte ca acasă în toate WC-urile acestei lumi. Internaţională cururilor constituie singura organizaţie mondială care nu ţine cont de statute, ideologii şi cotizaţii. Nimic nu i-ar putea zdruncina solidaritatea. Curul depăşeşte fără probleme orice graniţă, spre deosebire de cap, pentru care graniţele şi proprietăţile înseamnă foarte mult. El se aşază fără prea multe obiecţii fie pe un scaun, fie pe altul. Un cur sănătos nu face prea mare diferenţă între un tron[43] şi un taburet de bucătărie, între o băncuţă

43 Napoleon Bonaparte, pe care foarte mulţi l-au admirat pentru cinismul aflu realist (vezi „Secţiunea istorică”, vol. II, cap. 10), se

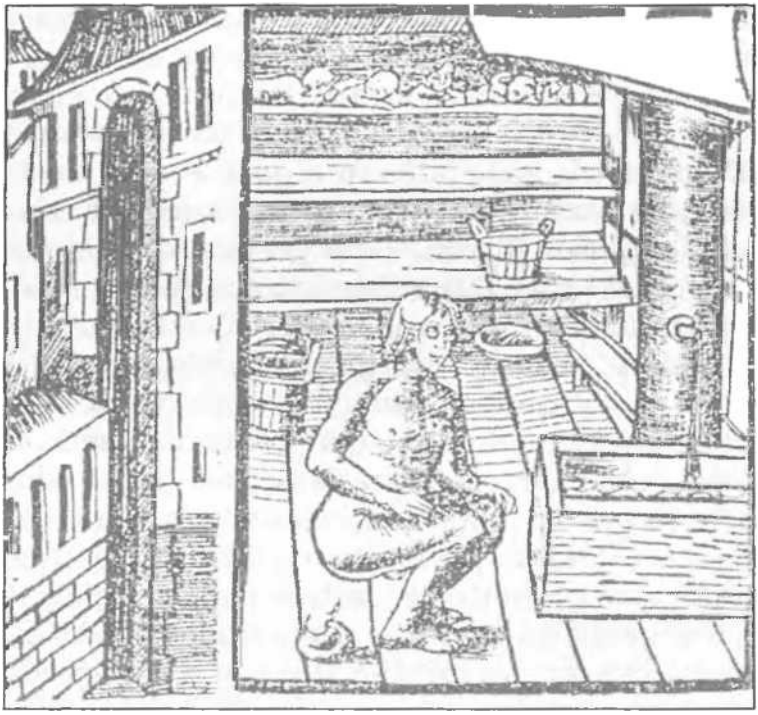
şi scaunul papal. Poate fi chiar şi pământul gol. Tot ce vrea este să nu stea în picioare, atunci când a obosit. Această înclinaţie spre elementar şi fundamental predispune, fără îndoială, curul la filosofie. Bineînţeles că are şi el simţul nuanţelor, dar nu cred că i-ar veni ideea să facă atâta vâlvă, cum fac vanitoasele noastre capete, care sunt în stare să se bată la sânge pentru ocuparea de scaune. El nu pierde niciodată din vedere locul în care cu toţii ne vom întoarce, pământul. Şi în sens erotic, curul se arată în acelaşi timp sensibil şi superior. Totuşi, nu se preface a fi mai selectiv decât este necesar. Şi aici tot el este cel care trece peste unele graniţe şi exclusivităţi. Atunci când celebrei Arletty i s-a reproşat că a întreţinut relaţii sexuale cu ocupanţii germani, răspunsul ei pare să fi fost: *„Mon coeur est français, mais mon cul est international*”. Ca reprezentant al principiului kynic (să poţi trăi oriunde, limitare la esenţial), curul se lasă cu greu etatizat, deşi nu se poate tăgădui faptul că unele căcăcioase tonuri naţionaliste au pornit de la (din) el.

Bătut adeseori, ciupit sau lovit cu piciorul, curul şi-a creat o imagine a lumii care porneşte de jos, una plebee, populară, realistă. Mileniile de neglijenţă nu au trecut peste el fără să-l atingă. Acestea l-au transformat într-un materialist, unul de orientare dialectică, ce are ca punct de

---

întreabă în sarcastica sa cuvîntare rostită cu prilejul Noului An, în 1814: „Ce este cu adevărat, un tron? Patru bucăţi de lemn aurit şi o cîrpă de catifea? Nu, tronul osie un bărbat, iar acel bărbat sînt eu...”. Vorba unui cinic care se comportă in faţa ceremonialului („pălăvrăgeală”) şi a legitimităţii („hîrtiei”) ca un parvenit., adică forţînd obiectivitatea.

plecare ideea că lucrurile sunt oricum pline de căcat, dar nu şi fără speranţă. Nimic nu te poate acri mai tare decât sentimentul că nu eşti bine venit. Doar nuanţa de fascinaţie, care străbate uneori prin atitudinea constantă de dispreţ, îi oferă oprimatului un sentiment al puterii. O chestiune asupra căreia se tace cu încăpăţânare, deşi nu i te poţi sustrage, trebuie să aibă o putere uriaşă asupra spiritelor. Îndărătul celor mai aprige înjurături se ascund adeseori energii dintre cele mai pozitive. Ar părea că aceste dosuri dispreţuite ar aştepta clipa revanşei într-un viitor apropiat, adică clipa în care toate vor fi din nou în budă. Simţul vremurilor constituie de fapt unul dintre punctele lor forte, căci cururile dezvoltă încă de timpuriu un simţ pentru ceea ce trebuie să se întâmple imediat, pentru ceea ce se lasă amânat şi pentru ceea ce poate fi lăsat să aştepte, răbdător, până în ziua judecăţii de apoi. Acest lucru constituie în acelaşi timp o aptitudine politică pe care o numim astăzi *timing* şi care-şi are rădăcinile într-o practică exersată chiar şi de cururile tinere, şi anume că ceea ce trebuie să se întâmple se întâmplă la momentul potrivit, suficient de devreme şi suficient de târziu.



…Cum s-a căcat Buhoglindă într-o baie din Hanovra crezând că e într-o casă a curăţeniei. Xilogravură ilustrând o carte populară, 1515.

Curul triumfă în taină datorită conştiinţei că fără el nu se poate. „A fi” precedă „a fi astfel” – existenţa precedă calităţile; întâi realitatea, apoi binele şi răul, susul şi josul. Ca urmare, făcând abstracţie de înclinaţiile lui materialist-dialectice, curul devine şi primul existenţialist. El exersează dialectica existenţială anticipat: alegi ceea ce oricum trebuie să se întâmple sau revolta împotriva inevitabilului. Chiar şi cine optează să lase lucrurile să-şi

urmeze propriul făgaş a ales deja, după Sartre, să nu aleagă. Libertatea se oferă necesităţii. Dar poate să aleagă şi împotrivă – bineînţeles, nu împotriva faptului că trebuie, ci a faptului că acest trebuie, obligativitatea, poate face ce vrea cu el. El poate deci să ia poziţie şi să încerce să inhibe ceea ce ar trebui să fie – şi atunci ar fi, împreună cu Camus, un om revoltat. Niciun om nu trebuie să trebuie, spune Nathan al lui Lessing, iar glasul popular adaugă: numa să mori şi să te căci trebuie. Acesta rămâne kynicul *a priori*. Raportului dialectic dintre libertate şi necesitate curul îi este cel mai apropiat dintre toate organele corpului. Nu întâmplător psihanaliza – o disciplină întru totul de inspiraţie kynică – îi dedică o serie de subtile cercetări şi numeşte un stadiu antropologic fundamental (e vorba de cel anal) după experienţa şi destinul curului. Temele sale sunt: a putea şi a nu putea, a trebui şi a fi interzis, a avea şi a te reţine. Principiul retribuţiei după muncă este inclus tot aici. Înţelegerea curului ar constitui una dintre cele mai bune lecţii de pregătire în filosofie, propedeutica somatică. Ce economie de teorii răsuflate am fi putut face! Din nou, cel cu care ne întâlnim este Diogene. El a fost primul filosof european care, în loc de multe cuvinte, şi-a făcut nevoite în piaţa ateniană. *Naturalia non sunt turpia*. În natură nu vom găsi nimic de care să ne ruşinăm, spune el. Adevărata bestialitate, adevăratele spirite pervertite se găsesc în primul rând acolo unde la putere sunt aroganţa morală şi amestecurile culturale. Însă minţile cugetătoare n-au vrut să recunoască

acest moment drept unul hotărâtor al raţiunii, adică unul în care filosofia descoperea un echivalent al principiului naturii. Timp de o clipă deci, ea s-a aflat dincolo de bine şi de rău, dincolo de strâmbatul din nas. Gânditorii serioşi au preferat însă să se cramponeze de punctul lor de vedere; în opinia lor, totul n-a fost mai mult decât o glumă sau o măgărie provocatoare. Ei ezită să confere unor astfel de manifestări orice raţiune de a produce adevăr.

9. Pârţul

Nici această temă nu poate fi ocolită – într-adevăr, lucrurile devin mai neplăcute. Îi compătimesc pe toţi cititorii sensibili, dar nu putem, sub nicio formă, lăsa pârţul la o parte. Cine nu vrea să vorbească despre el ar fi trebuit deja să tacă în privinţa curului. Situaţia o cere – căci după ce a fost vorba de chestiuni cu precădere orale, prezentarea noastră trebuie să treacă şi prin faza anală, înainte de a ajunge la cea genitală. A vorbi despre pârţ nu este, până la urmă, atât de dificil, de vreme ce este un sunet care, într-un context social, semnifică întotdeauna ceva. Cine devine martorul unui pârţ produce, inevitabil, o interpretare a acestui sunet. Una peste alta, semanticii pârţului reprezintă chiar o problemă relativ complicată, straşnic neglijată de lingvistică şi teoria comunicării. Aria de semnificaţie a acestuia se întinde de la penibil până la dispreţ, de la umor până la lipsa de respect. Dascălilor, profesorilor, oratorilor şi participanţilor la conferinţe nu le

este străin chinul de a nu da pe loc frâu liber unei presante balonări, pentru că sunetul ei ar exprima ceva ce în realitate nu am vrea să spunem. Cred că ne-am putea mai uşor transpune în pielea politicienilor dacă, la auzul discursurilor lor, ne-am gândi mai des că, de fapt, ceea ce poate îi preocupă în acel moment este tocmai ţinerea în frâu al unui pârţ care încă de mult le-ar fi putut întrerupe şi compromite prelegerea. Arta formulării vagi merge mână în mână cu cea a vânturării decente – ambele se numesc diplomaţie.

Semiotic, încadrăm pârţul în categoria semnalelor, adică a acelor semne care nici nu simbolizează, nici nu reproduc ceva, ci doar fac trimiteri la o anume circumstanţă. Atunci când şuieră, o locomotivă ne atenţionează de iminenta sa apropiere şi de pericolul pe care îl constituie. Pârţul conceput ca semnal denotă faptul că partea de jos a corpului e în plină acţiune, ceea ce, în unele situaţii în care indicaţia spre aceste lucruri este absolut nedorită, poate avea urmări fatale. Iată ce nota Ernst Jünger în Pariser *Tagebuch* (*Jurnal parizian*) despre lectura sa din *Războiul evreilor* al istoricului Flavius Josefus:

„Am dat din nou de acel loc în care sunt descrise mişcările evreilor de sub Cumanus (II, 12). În timp ce evreii se adunau pentru sărbătoarea Pesahului, romanii au aşezat soldaţi pentru a-i supraveghea în sala cu coloane a templului. Unul dintre aceştia şi-a ridicat haina şi s-a aplecat batjocoritor arătându-le evreilor spatele şi «a dat

drumul unui sunet indecent, corespunzător poziţiei sale». Acest gest a reprezentat motivul unei confruntări care s-a soldat cu moartea a zece mii de oameni, aşa că putem să vorbim de unul dintre cele mai semnificative pârţuri din istoria omenirii" (*Strahlungen*, II, pp. 188 – 189).

Cinismul soldaţilor romani, provocator din punct de vedere politic şi blasfemator deopotrivă, având în vedere că era vorba de un pârţ tras în templu[44], îşi găseşte un corespondent în comentariul lui Jünger, care face tranziţia către cinismul teoretic[45].

10. Căcat, deşeuri

Acum este în joc totul. Copii ai culturii anale, fiecare dintre noi avem o relaţie mai mult sau mai puţin afectată cu propriul nostru căcat. Scindarea conştiinţei noastre de propriul nostru căcat constituie una dintre cele mai profunde dresuri realizate în spiritul ordinii; că ne învaţă ce trebuie să rămână ascuns şi privat. Relaţia, inculcată brutal, dintre om şi propriile-i secreţii produce modelul nostru de raportare cu tot ce constituie deşeurile vieţii. Până acum, acestea au fost constant ignorate. Abia sub semnul gândirii ecologice moderne suntem puşi în situaţia de a ne readuce în conştiinţă deşeurile. Teoria înaltă descoperă categoria căcatului, intrând astfel în actualitate un nou stadiu al filosofiei naturii, o critică a omului ca

44 Explic în cele ce urmează blasfemia drept un fenomen din sfera cinismului religios - vezi vol. II, „Cinismul religios".

45 Vezi al şaselea cinism cardinal (vol. II).

animal industrial hiperproductiv şi adunător de căcat. Diogene este unicul filosof vest-european despre care ştim că îşi rezolva conştient şi public chestiunile animalice şi există suficiente motive să considerăm acest gest ca parte componentă a unei teorii pantomimice. Ea face trimitere la o conştiinţă a naturii care priveşte pozitiv aspectele animalice ale umanului şi nu permite suprimarea a ceea ce este jos sau penibil. Cine nu vrea să conştientizeze faptul că este un producător de deşeuri şi că nici nu poate fi altfel, riscă să se înece într-o bună zi în propriul căcat. Totul converge către includerea lui Diogenes Sinopensis în galeria precursorilor conştiinţei ecologice. Marea realizare spirituală a ecologiei de până acum – cu repercusiuni în filosofie, etică şi politică – constă în faptul că a ridicat fenomenul deşeurilor la nivelul unei teme „înalte”. De acum înainte, ele nu mai reprezintă o chestiune marginală, ci sunt recunoscute ca fiind esenţiale. Astfel, sunt demolate ultimele poziţii camuflate ale idealismului şi dualismului. Întâmpinarea căcatului trebuie făcută după un alt protocol. Ceea ce contează acum este gradul de folosire a nefolositorului, productivitatea neproductivului – adică, filosofic vorbind, să medităm cu atenţie asupra pozitivităţii negativului şi să ne recunoaştem competenţa şi în privinţa neintenţionatului. Filosoful kynic este unul căruia nu-i este scârbă[46] – el este asemenea copilului care

46 Aici se vede că cinismul nu decurge dintr-o desfăşurare a kynicului. <'mu ulm îi este scîrbă prin esenţa sa; lui totul îi pute; supraeul său, iIo/iiiiiAkII In superlativ, nu poate distinge părţile bune dintr-un căcat - de und«* n mu muim'r

nu cunoaşte încă negativitatea deşeurilor sale.

11. Organele genitale

Acestea sunt geniile printre organele părţii inferioare a corpului omenesc. Dacă au acumulat suficient de multă experienţă, atunci ele pot cânta un cântec despre viaţa adevărată, aşa cum este ea în Imn eu mare, cât şi în lumea mică. Ele par să fie fiinţe care controlează realul din umbră, trăgând sfori, şi despre care cântecul rechinului din *Opera de trei parale* ne spune că nu pot fi văzute niciodată… Şi totuşi aici, în mâna lor, se adună toate iţele. La început, psihanalizei freudiene i s-a reproşat printre altele cinismul; ea susţinea ideea că orice faptă omenească poate fi redusă, până la urmă, la impulsuri sexuale şi la deformări ale acestora. Acuzaţia este o răstălmăcire rău intenţionată, fără îndoială, lipsită de orice grăunte de adevăr. În realitate, psihanaliza preia în demersul său teoretic ceva din impulsul kynic, şi anume acea determinare de a nu lăsa să-i scape adevărul nud, camuflat în spatele diverselor forme culturale. Atâta timp cât era un lucru comun să consideri sexualitatea ca fiind ceva josnic şi murdar, părea firesc să substitui dorinţei de adevăr a psihanalizei cinismul, care vrea să reducă tot ce este „înalt” la cel mai de jos numitor comun.

Sceptrul. Ceea ce se bănuieşte a fi acolo unde nu răzbim cu privirea domneşte asupra lumii.

Astfel, cinismul nu ar fi altceva decât o variantă a nihilismului, iar Freud – un apostol al materialismului, scoţând la iveală, într-un mod necuviincios, animalul din

om[47]. Totuşi, până acum, psihanaliza s-a dovedit a fi o teorie iubitoare de oameni şi de viaţă, deloc cinică, şi care încearcă să vindece, în spiritul lui Diogene, ba chiar mai mult, în spiritul lui Epicur, acea ruptură care a permis pătrunderea tabuurilor idealiste în lumea plăcerii corporale. Dacă astăzi figura lui Freud este de-a dreptul deformată de obiecţiile şi îndoielile privitoare la opera şi persoana sa, nu trebuie însă uitată eliberarea pe care a produs-o opera sa.

Totuşi, ulterior „revoluţiei sexuale", lucrurile nu au devenit mai simple şi tocmai organele genitale emancipate au dat dovada unei conştiinţe nefericite. Ele trăiesc acum într-un amurg al libertăţii, cu experienţa că activitatea sexuală şi arta iubirii nu sunt unul şi acelaşi lucru. După „folosirea reciprocă a organelor noastre genitale" – cum descrie Immanuel Kant, într-un bun spirit luminist, contractul marital –, rămâne adeseori întrebarea: Asta a fost tot? Şi dacă asta a fost tot, de ce tot circul ăsta?

Din mijlocul agitaţiei sexuale liberale ia uşor naştere o formă de cinism căruia toate îi devin indiferente. Cu cât jocul se prelungeşte, cu atât mai acută devine impresia că lucrul căutat nu se află pe această lume. În felul lor, organele genitale ştiu – mai ales dacă au trecut prin şcoala liberului arbitru – despre moderna „fugă de libertate". Ele încep să se teamă de excese. Pare că ar vrea să lase impresia că au luat calea cea bună spre a deveni serioase,

47 Relaţia dintre psihanaliză şi cinism va fi discutată şi în alte trei părţi ale acestei cărţi, în al treilea şi al şaselea cinism cardinal şi în al doilea excurs al „Secţiunii istorice" (vol. II).

dacă a fi serios înseamnă un amestec de cumpătare, cinism şi resemnare.

Luminile deziluzionează, şi acolo unde deziluzionarea se răspândeşte, cunoaşterea de sine se pierde în extazul care ne arată, în momentele de clarviziune, cine putem fi cu adevărat. Acesta este punctul sensibil al civilizaţiei dezvoltate de astăzi. Cu fiecare compromitere a idealurilor, cu fiecare abrogare a unui comandament impus „de sus" asupra senzorialităţii, suntem mai obligaţi să dăm ascultare energiilor vitale care ne poartă înainte. Însă întrebarea este dacă ele ne poartă într-adevăr înainte, căci ar putea să o facă numai dacă ar curge nestingherite. Dar curg ele? Viaţa noastră trăieşte? Sunt orgasmele noastre călăuzele spre acel „sentiment oceanic" pe care Romain Rolland l-a aşezat la baza conştiinţei noastre religioase şi căruia marele nostru teoretician al libidoului, Sigmund Freud, i-a refuzat recunoaşterea pentru că nu îl cunoştea din proprie experienţă?

B. Galeria cinicilor în galeria cinicilor apar mai puţin personalităţi individualizate, ci mai degrabă *tipuri*, reprezentative social şi istoric. Privindu-le, ne va fi de folos să le tratăm ca pe nişte manechine într-o galerie a figurilor de ceară, un loc unde personajele istorice îşi dau mai nou întâlnire. În turul nostru, vom întâlni şi figuri ale literaturii reproducând trăsături arhetipale ale conştiinţei cinice. Primele două, ambele figuri ale Antichităţii, au trăit cu adevărat – Diogene din Sinope, strămoşul acestei specii, şi Lucian, zeflemistul din Samosata, de pe Eufrat. Mai

aproape de noi sunt Mefisto al lui Goethe şi Marele Inchizitor al lui Dostoievski, ambele creaţii literare plămădite din materia experienţei cinice. Ele nu sunt cu nimic mai prejos, în plasticitate, personajelor istorice. Ca tipuri pure, ei posedă ceva impersonal, nemuritor – iar prin aceasta se aseamănă lui Diogene şi Lucian, de pe urma cărora ne-au rămas tot numai nişte contururi, lipsite de detaliile permiţând distingerea individului de tipul său. În final, în chip de reprezentant al contemporaneităţii, ne vom întâlni cu o faţă întru totul dezindividualizată, asemănătoare tuturor şi nimănui în acelaşi timp. Numele ei fie *das Man* (*impersonalul*, n.t.), o fiinţă meticulos rafinată şi abstractizată de către Martin Heidegger. Aceasta aduce aminte, într-o anumită măsură, de personajele pictorului De Chirico, omuleţi cu capete rotunde şi goale, cu membre proteice geometrizate, care arată ca oamenii – dar numai „arată”, pentru că le lipseşte „autenticul”.

Voi încerca să fac turul nostru prin galeria istorică cât mai scurt posibil – în primul rând, pentru că plimbarea prin muzee te oboseşte repede, iar în al doilea rând, pentru că esenţialul se poate extrage din doar câteva exemple. De drept însă, există şi alte figuri pe care trebuie să le remarcăm în vizita noastră: Antistene, Crates, Aristofan, François Villon, Rabelais, Machiavelli, Buhoglindă, Castruccio Castracane, Sancho Panza, Nepotul lui Rameau, Friedrich al II-lea al Prusiei, De

Sade[48], Talleyrand, Napoleon, Büchner, Grabbe, Heine, Flaubert, Nietzsche, Cioran şi mulţi alţii. Unii dintre ei vor fi discutaţi în alte locuri ale acestei cărţi. Kynicilor şi cinicilor germani ai începutului de secol XX le este dedicat, indirect, întreaga „Secţiune istorică” (vol. II).

Vă invit să-l urmăm pe ghidul muzeului, care nu va pierde ocazia ca în faţa fiecăreia dintre figurile expuse, să facă remarce docte asupra semnificaţiei sale istorice. Se va lua notă de faptul că filosofia constituie marea sa pasiune şi că el aparţine acelei categorii de oameni care nu-şi ţin ascunsă cultura. Va trebui să strângi din dinţi – căci omul nu doreşte, totuşi, decât să ne aducă ceva la cunoştinţă. Din păcate, nimic nu e mai rău decât un ghid care vrea să-şi educe vizitatorii. Un asemenea diletant ar dovedi că-i lipseşte acea frică de filosofie a filosofilor profesionişti. Şi totuşi, să avem curaj. N-am rezistat noi oare atâtor încercări de a fi făcuţi mai deştepţi? *Avanti*!

48 Interesul enorm pe care De Sade îl trezeşte în rîndul intelectualilor trădează o decadenţă progresivă, căreia îi este caracteristic faptul că cinismul burghez se recunoaşte pe sine în cel al aristocraţiei tîrzii. Poate că în viitor locul lui De Sade va fi luat de Flaubert.

Arca – teatru de câini într-un iarmaroc berlinez, la 1900.

1. Diogene din Sinope – om-câine, filosof, pierde-vară

„O dată fu auzit strigând: «Hei, oameni!» iar când se strânseră în jurul lui, îi alungă cu băţul, spunând: «Am chemat oameni, nu lepădături!”

Diogenes Laertios, VI, 32

Apropierea de el cu un zâmbet „înţelegător” ar constitui deja o neînţelegere. Diogene, cel pe care-l avem deja în faţa noastră, nu este un visător idilic, dormind în butoiul său, ci un câine care muşcii atunci când are poftă1. El este dintre cei care latră şi muşcă în acelaşi timp şi care

nu prea ţin cont de poveţe. Muşcătura sa a atins atât de profund valorile ateniene, încât de atunci nu s-a mai dat crezare nici unui satiric. Amintirile muşcăturilor lui Diogene aparţin celor mai vii impresii despre sine pe care Antichitatea ni le-a transmis. Din această cauză, asentimentul cu filosoful al unor burghezi cu înclinaţie spre ironie se bazează pe o minimalizare a semnificaţiei acestuia. Burghezul ţine zăbrelit în el un lup care simpatizează cu filosoful muşcător. Filosoful însă îl vede, în primul rând, tot pe burghez în simpatizantul său, aşa că tot îl va muşca. Teoria şi practica sunt imprevizibil împletite în filosofia sa, făcând astfel derizoriu un simplu asentiment teoretic. Dar nici să-i calci pe urme numai la modul practic nu i-ar fi pe plac – n-ar vedea în asta decât prostie. De impresionat îl impresionează doar acele caractere ce se măsoară cu el în isteţime, agresivitate, agerime şi spirit de independenţă. Sugestivul său succes se bazează, nu în ultimul rând, şi pe faptul că s-a dovedit a fi un învăţător care nu şi-a dorit să aibă elevi care să-l imite. Astfel, el se aseamănă maeştrilor zen japonezi, care practică o educaţie prin non-educaţie.

Nu ne-am fi putut face astăzi o imagine clară despre înfăţişarea sa – cu atât mai puţin despre efectul acesteia asupra mediului atenian – dacă nu am fi avut exemplul actual dat de *hippies*, *freaks* sau *globetrotters*. Diogene este un tip sălbatic, glumeţ, viclean. Imaginii sale, aşa cum ne este ea transmisă din Antichitate, îi corespunde şi faptul că kynicul trebuie să nu posede nimic – face o

impresie extraordinară, mai ales dacă este vorba de o liberă renunţare la avere. Kynicii îşi cară tot ce au cu propriul corp. Pentru Diogene şi ai săi, acest lucru înseamnă: o haină bună pentru toate anotimpurile, un toiag, o bocceluţă cu un bagaj minimal, incluzând poate o scobitoare, o piatră ponce pentru îngrijirea corpului şi o ploscă de lemn. În picioare poartă sandale. Pentru burghezii liberi ai acelor vremuri, o asemenea prezenţă nu era deloc un lucru obişnuit – era ceva şocant, mai ales într-o vreme în care era o ruşine să apari pe stradă neînsoţit de sclavi. Că Diogene poartă barbă, se subînţelege, chiar dacă nu este vorba despre o barbă obişnuită, ci de o faţă nebărbierită de mai multe decenii[49].

49 Bărbieritul era un obicei al soldaţilor macedoneni, împrumutat de lumea elenistică şi romană. Abia din această perioadă, barba devine un simbol al stării filosofului, un semn al nonconformismului.

Diogene, Democrit şi doi bufoni în jurul globului pământesc.

Din *Narrenschiff* (*Corabia*), 1497.

Efectul lui Diogene asupra mediului său nu a fost unul estetic. O înfăţişare neîngrijită deranjează mai puţin – se ştie că prostituatele de lux ale Atenei i-au oferit filosofului ciufulit atenţie în exclusivitate şi gratuit, lucruri la care alţi sărăntoci nu şi-ar fi permis nici măcar să

viseze. Între Las şi Phryne, hetaire cunoscute ale capitalei atice, pe de o parte, şi Diogene, pe de altă parte, pare să fi funcţionat legi ale cererii şi ofertei pe care burghezul de rând, primind totul numai contra cost, nu le poate înţelege.

Nu ar fi potrivit să-l luăm drept ascet şi nici să-l numim astfel, din cauza conotaţiilor pe care cuvântul „asceză” l-a dobândit în urma unor milenare răstălmăciri masochiste. Trebuie să îndepărtăm ecourile creştine ale cuvântului, pentru a-i redescoperi semnificaţia fundamentală. Lipsit de pretenţii, aşa cum ni se înfăţişează, Diogene ar trece mai degrabă drept precursor al ideii de autosuficienţă, adică un ascet în sensul obţinerii suveranităţii individuale prin distanţare şi ironie faţă de necesităţile pentru satisfacerea cărora se plăteşte de obicei cu libertatea. El, primul motor al kynismului, a fost şi întâiul care a făcut legătura originară, în filosofia occidentală, dintre fericire, lipsa de pretenţii şi inteligenţă – motiv care se regăseşte în mai toate mişcările *vita simplex* din culturile lumii. Ca strămoş al mişcării *hippy* şi ca protoboem, Diogene şi-a lăsat amprenta asupra tradiţiei vieţii inteligente în Europa. Trebuie foarte clar subliniat faptul că sărăcia sa spectaculară constituie preţul libertăţii sale. Dacă ar fi putut fi înstărit fără să-şi piardă independenţa, atunci s-ar fi supus sorţii. Totuşi, niciun înţelept nu are voie să se lase prostit de aşa-numitele necesităţi. Diogene a predicat că înţeleptului îi este permis să mănânce cozonaci doar atunci când ar putea la fel de bine să se lipsească de ei.

Diogene şi „omul platonic”, G.J. Caraglio, după Parmigianino, aprox. 1530 – 1540. Vezi povestea cocoşului, p. 131.

Nu intră însă în discuţie o dogmatică a sărăciei, ci doar lepădarea de falsele poveri care îi răpesc individului mobilitatea. Pentru Diogene, autoflagelarea ar reprezenta cu siguranţă o prostie. Fireşte, mai proşti i-ar părea cei care aleargă o viaţă întreagă după ceva pe care, oricum, îl posedă deja; burghezul în luptă cu himerele vanităţii încearcă să strângă o avere cu care, în cele din urmă, nu ştie să facă altceva decât ceea ce, în desfătările elementare ale filosofului kynic, constituie o prezenţă naturală şi curentă: să stea la soare, să privească mersul lumii, să-şi îngrijească trupul, să se bucure şi să nu fie dependent de nimic.

Dat fiind că Diogene a aparţinut acelei categorii de filosofi ai vieţii care iau viaţa mai în serios decât scrisul, se înţelege de ce nu s-a păstrat nici măcar un rând de la el. În schimb, în jurul său se perpetuează o serie de anecdote, care depun o mai bună mărturie cu privire la influenţa sa decât orice fel de scriere. Nu se ştie cu siguranţă dacă a lucrat într-adevăr şi la elaborarea unor cărţi, printre care o *Politică* şi şapte tragedii parodice, după cum susţine tradiţia. Importanţa sa nu rezidă însă, sub nicio formă, în textul scris. Existenţa lui se absoarbe în povestirile cu tâlc pe care le-a stârnit, devenind prin ele o figură mitică. În jurul său se ţes poveşti hazlii şi pilduitoare, ca şi în cazul colegului său, Mullah Nasrudin, în satira sufistă. Acestea fac dovada adevăratei sale existenţe. Cu cât sunt mai liberi, oamenii se impun contemporanilor lor – chiar mai mult, posterităţii; devin figuri proiective magnetizând o

anumită direcţie a fanteziei şi a gândirii. Ei trezesc în om o curiozitate aparte, aceea de a încerca să descoperi cum e să trăieşti în pielea sa. Astfel, ei nu câştigă numai discipoli, ci atrag oameni care să le perpetueze în practică modul de viaţă. Această curiozitate referitoare la existenţa lui Diogene l-a cuprins până şi pe cel mai mare erou militar al Antichităţii, Alexandru Macedon, despre care se spune că ar fi vrut să fie Diogene, de n-ar fi fost Alexandru. Acest lucru arată la ce niveluri – politice şi existenţiale – înalte îi era dat credit filosofului[50].

Încercând să transpunem gândurile lui Diogene într-o limbă modernă, alunecăm inevitabil în vecinătatea filosofiei existenţialiste. El nu vorbeşte, totuşi, despre *Dasein*, opţiune, absurditate, ateism şi alte cuvinte-cheie ale existenţialismului modern. Anticul Diogene îşi ironizează colegii filosofi, luând peste picior atât întortocheata lor problematizare, cât şi credinţa lor în concepte. Existenţialismul său nu trece, în primă instanţă, prin cap; el nu resimte lumea nici la modul tragic, nici la modul absurd. În privirea sa nu poţi distinge nici cea mai mică urmă a melancoliei inerente existenţialismului. Arma sa nu este atât analiza, cât râsul. El se foloseşte de competenţa sa filosofică pentru a-şi ridiculiza colegii

50 Un contraexemplu modern: „Nimeni nu ar trebui să se lase influenţat de cercetătorii Clubului de la Roma, care ne spun că ar trebui să ne întoarcem cu toţii la o viaţă simplă. Nu sîntem pregătiţi pentru asta şi nu pentru asta muncim. Diogene putea locui într-un butoi şi era mulţumit. Dar el era filosof, iar noi, în marea majoritate, nu sîntem” - astfel grăia cancelarul Helmut Schmidt în 1976, cinic, avertizînd împotriva kynicilor.

serioşi. Ca antiteoretician, antidogmatician şi antiscolastic, el emite un impuls care are efect peste tot unde există gânditori ce-şi bat capul cu dobândirea unei „cunoaşteri pentru omul liber”, cunoaştere liberă chiar şi de cenzură, deschizând astfel un şir, o listă de nume care se continuă cu Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Feyerabend şi alţii. Este vorba despre o direcţie a filosofării care îl suspendă pe *esprit de sérieux*. Cum să înţelegem cel mai bine existenţialismul lui Diogene ne învaţă tot poveştile ce-l au ca personaj. Există însă un mare pericol, şi anume acela de a subestima conţinutul filosofic al kynismului, mai ales că el se transmite „numai” în acest mod. Cât de expuse acestui pericol pot fi marile spirite de tipul lui Hegel şi Schopenhauer, putem deduce din scrierile lor dedicate istoriei filosofiei. Hegel se arăta, în primul rând, total insensibil la conţinutul teoretic al unei filosofii care găseşte că cea mai bună soluţie pe care înţelepciunea o poate găsi în faţa lucrurilor esenţiale ale vieţii este să nu se folosească de niciun fel de teorie, ci să propovăduiască o asumare conştientă şi senină a faptului de a exista1.

1. Legenda spune că tânărul Alexandru Macedon s-a pornit într-o bună zi să-l caute pe Diogene, a cărui faimă îi trezise curiozitatea. Îl descoperi făcând plajă, întins leneş, pe spate, probabil undeva în apropierea unei arene sportive ateniene – alţii spun că într-o legătorie. Tânărul suveran îşi dă silinţa să-şi dovedească mărinimia, oferindu-se să-i împlinească filosofului o dorinţă. Răspunsul pare să

fi fost: Dă-te din lumină![51] Aceasta este, probabil, cea mai cunoscută istorioară filosofică a Antichităţii greceşti, şi nu pe nedrept. Ea demonstrează dintr-odată ce înţelegeau anticii prin înţelepciune filosofică – nu atât o cunoaştere teoretică, cât expresia unui spirit suveran, incoruptibil. Înţeleptul de altă dată avea o bună cunoaştere a pericolelor pe care le naşte mania teoriei. Aceasta atrage cu mult prea mare uşurinţă intelectualul pe un drum al ambiţiei, unde îl face treptat să-şi abandoneze reflexele spirituale, în loc să-şi exerseze autarhia. Fascinaţia acestei istorioare constă în faptul că ea relevă emanciparea filosofului în faţa politicianului. Înţeleptul, spre deosebire de intelectualul modern, nu este aici un complice al puternicului; el întoarce spatele principiului subiectiv al puterii, vanităţii şi dorinţei de afirmare[52]. El este prima fiinţă suficient de liberă pentru a-i spune stăpânitorului adevărul în faţă. Răspunsul lui Diogene nu neagă numai dorinţa de putere, ci şi puterea dorinţei, în orice formă a sa. El poate reprezenta o sinteză a unei teorii a nevoitor sociale. Omul socializat este acela care şi-a pierdut libertatea din momentul în care educatorii săi au reuşit să-i implanteze dorinţe, proiecte şi ambiţii. Acestea îl rup de un timp al său interior care nu-l cunoaşte decât pe acum, trăgându-l în aşteptare şi amintire.

---

51 Vezi Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Prelegeri de istorie a filosofiei), Werke, Bd. 18 {Opere, vol. 18), Frankfurt am Main, 1971, pp. 551 sqq.

52 Vezi Regis Debray, care afirmă că o istorie a culturii trebuie, din punct tin vedere ştiinţific, să se clădească, de fapt, pe o sociologie a ambiţiilor. *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, 1979.

Diogene şi Alexandru – J. Platner, 1780.

Alexandru, pe care setea de putere l-a mânat până la graniţele Indiei, şi-a găsit maestrul într-un filosof deloc plăcut la vedere, ba chiar decrepit. Viaţa nu se află în realitate acolo unde domnesc.

Spiritele active, nici acolo unde predomină o mentalitate a precauţiei. Astfel, istorioara cu Alexandru se apropie de pilda lui Iisus cu păsările văzduhului, care, deşi nu seamănă şi nici nu recoltează nimic, sunt cele mai libere fiinţe de sub cerul Domnului. Diogene şi Iisus se

suprapun prin atitudinea lor ironică faţă de acea muncă socială care depăşeşte necesarul şi serveşte numai perpetuării puterii. Ceea ce păsările îl învaţă pe Iisus l-a învăţat pe Diogene un şoarece; acesta a devenit pentru el un model al suficienţei[53].

Giovanni Castiglione – *Diogene caută*.

2. Aşa cum istorioara cu Alexandru clarifică poziţia filosofului în faţa potentatului şi a nesătulului, tot aşa celebrul episod al lămpii ilustrează poziţia sa cu privire la

53 „...Văzînd un şoarece cum alerga fără să caute un loc de culcuş, fără să ţină seama de întuneric şi fără să dorească din lucrurile socotite ca desfătătoare, Diogene descoperi o ieşire din împrejurările grele în care se afla” (
Laertios, VI, 22).

concetăţenii lui atenieni. Odată filosoful a aprins o lampă chiar în plină zi şi, când a fost întrebat în drumul său prin oraş ce vrea, răspunsul a fost următorul: Caut oameni. Acest episod constituie o capodoperă a filosofiei sale pantomimice. Căutătorul de oameni, cu lampa sa, nu-şi ascunde ştiinţa într-o limbă educată şi alambicată. Din acest punct de vedere, Diogene ar părea filosoful cel mai apropiat oamenilor, tradiţiei noastre, popular, concret, exoteric şi plebeu, în mare măsură bufonul Antichităţii. Totuşi, pe cât de binevoitor se arată Diogene în demersul său pedagogic, pe atât de agresiv şi dispreţuitor se răsfrânge etica sa asupra locuitorilor polisului. Laertios va evidenţia talentul special al filosofului nostru de a-şi manifesta dispreţul – un indubitabil semn distinctiv al unei puternice sensibilităţi în critica morală. El este în căutarea unei idei de umanitate pe care cu greu o poate găsi printre contemporanii săi. Când omul adevărat este stăpânul dorinţelor sale şi trăieşte într-o armonie raţională cu natura, atunci devine evident faptul că orăşeanul socializat se comportă ne-raţional şi ne-uman. Ca atare, pentru a se orienta în lume – chiar şi pe timp de zi – el are nevoie de lumina filosofului. Ca moralist, Diogene şi-a asumat rolul medicului social. Durităţile şi injuriile sale au fost mereu receptate cu două sensuri – de unii ca un venin, de alţii ca medicament. Acolo unde filosoful îşi face apariţia ca terapeut, el trebuie, inevitabil, să întâmpine opoziţia celor care-i discreditează ajutorul, ba chiar mai mult, îl consideră o sursă de tulburare, denunţându-l în faţa

adevăraţilor tămăduitori – o structură pe care astăzi o putem observa pretutindeni unde terapeuţii se confruntă cu sursele de îmbolnăvire ale societăţii lor. Dintr-un anume punct de vedere, care aminteşte implacabil de cel al lui Rousseau, cu ajutorul lămpii sale, filosoful îşi declară concitadinii infirmi social, fiinţe pervertite şi înrobite dorinţelor şi care nu corespund în niciun chip individului autarhic, suveran şi liber prin care filosoful încearcă să-şi clădească o formă proprie de a vieţui. Acesta este contraexemplul terapeutic la lipsa de raţiune socială. În exagerarea sa există şi o latură mizantropică, la fel cum are şi un rol compensator şi umanizator, prin influenţa sa practică. Această ambivalenţă nu poate fi soluţionată teoretic, iar dacă Diogene s-a dovedit mai degrabă mizantrop decât filantrop, dacă satira sa a inclus mai mult cinism decât umor, mai mult agresivitate decât veselie, este, oricum, greu de stabilit de la o distanţă istorică atât de mare. Eu cred că toate acestea confirmă faptul că Diogene a întruchipat cu precădere filosoful vieţii suveran şi vesel, pe care, în termenii lui Erich Fromm, înclinaţia biofilă îl împinge să ia în răspăr, ironic, sarcastic, prostiile omeneşti. Emanciparea în Antichitate se întrupează cu plăcere în personaje certăreţe, gata să reacţioneze brutal la vederea unei neautentice existenţe.

Apariţia lui Diogene se petrece în epoca declinului comunităţii cetăţii ateniene, marcând ajunul stăpânirii macedonene, în care se realizează trecerea în elenism. Vechiul şi oarecum îngustul ethos patriotic al polisului este

înţeles în dizolvarea sa, o dizolvare care face mai laxe legăturile individului cu comunitatea. Ceea ce reprezenta mai înainte singurul loc al unei vieţi rezonabile îşi arată acum cealaltă faţă. Oraşul devine o retortă a unor obiceiuri absurde, un mecanism politic vid, a cărui funcţionare poate fi privită acum ca clin exterior. Sosise vremea unui nou ethos şi a unei noi antropologii; oamenii nu se mai mulţumesc cu statutul mărginit de burghez, membru al unei comunităţi orăşeneşti oarecare – individul vrea ml perceapă pe sine într-un cosmos lărgit. Din punct de vedere geografic, acest nou spaţiu vital corespunde Imperiului macedonean în curs de formare; din punct de vedere cultural, corespunde naşterii marii civilizaţii elenistice din jurul Mării Mediterane; din punct de vedere existenţial – experienţei emigraţiei, călătoriei şi marginalităţii. În gura lui Diogene, acest lucru sună cam aşa: „Întrebat din ce loc este, el răspunse: «Sunt cetăţean al lumii!»" (*Laertios*, VI, 63).

Quaero homines – G. Chinger după J.H. Schönfeld, prima treime a secolului al XVIII-lea.

Această expresie grandioasă include cea mai îndrăzneaţă replică a Antichităţii dată celei mai neliniştitoare experienţe de viaţă: universalizarea raţiunii, desprinderea ideii de viaţă autentică de cea de comunitate

empirică. Acolo unde, pentru filosof, socializarea devine identică cu pretenţia de a se mulţumi cu raţiunea parţială a întâmplătoarei sale culturi şi de a se cupla la iraţionalitatea colectivă a societăţii sale, acolo refuzul kynic are un sens utopic. Odată cu pretenţia sa pentru o viaţă raţională, cel care neagă ia poziţie împotriva erorilor obiective. Astfel, kynicul îşi sacrifică identitatea socială şi renunţă la confortul psihic al apartenenţei necondiţionate la un grup politic, pentru a salva o identitate existenţială şi cosmică. El apără, de pe poziţii individualiste, generalul împotriva – în cel mai bun caz – a particularului semiraţional politic pe care îl numim stat şi societate. Prin conceptul de cetăţean al lumii, kynismul antic oferă culturii lumii cadoul său cel mai de preţ. „Adevărata orânduire de stat este aceea care cuprinde tot universul” (*Diogenes Laertios*, VI, 72). Înţeleptul cosmopolit, ca purtător al raţiunii vii, va putea face parte neîngrădit dintr-o societate doar atunci când aceasta devine un *mondopolis*. Până atunci însă, rolul său este, inevitabil, cel al unei persoane care deranjează; el rămâne acea muşcătură a conştiinţei îndreptată împotriva oricărei autosuficienţe dominante, precum şi spaima strâmtorării locale.

3. Legenda lui Diogene – prezentată nouă, oricum, în secvenţe amuzante – spune că, pentru a-şi demonstra autarhia, filosoful nostru şi-a stabilit domiciliul într-un „butoi”, lucru care, într-o oarecare măsură, are un aer de basm. Explicaţia că, probabil, nu era vorba de un butoi în

sensul pe care-l dăm astăzi cuvântului, ci, mai degrabă, de o cisternă, un rezervor mare de apă sau de un loc pentru depozitarea cerealelor, schimbă cu puţin sensul poveştii. Căci, oricum ar fi fost acest butoi, hotărâtoare nu este înfăţişarea sa, ci ceea ce se exprimă atunci când, în centrul metropolei mondiale Atena, un om despre care se spunea că este un înţelept s-a hotărât să „locuiască" acolo. (Se pare că a dormit chiar şi în templul lui Zeus, dând ironic de înţeles atenienilor că această clădire a fost de fapt ridicată pentru ca el să-şi facă acolo culcuş.) Alexandru cel Mare ar fi stat în faţa recipientului de locuit al filosofului şi ar fi strigat plin de uimire: Ah, iată un butoi plin cu înţelepciune! Ceea ce Diogene a demonstrat concetăţenilor săi prin felul în care şi-a trăit viaţa s-ar cataloga, în terminologia de astăzi, drept „regres la un nivel animalic". Locuitorii Atenei (sau ai Corintului) l-au poreclit pentru aceasta câine – căci Diogene îşi redusese pretenţiile până la standardul de viaţă al unui animal de casă. Prin aceasta, el se elibera din lanţul necesităţilor, de civilizaţie. Astfel, el a dat un sens nou poreclei sale şi a acceptat această injurie ca nume al orientării sale filosofice[54].

Trebuie să ne gândim la asta atunci când ascultăm ceea ce Diogene însuşi a considerat a fi chintesenţa învăţăturii sale: „La întrebarea ce a câştigat din studiul filosofiei, el a răspuns următoarele: «Dacă nu altceva, cel puţin să pot fi pregătit pentru oricare soartă» „(*Diogenes*

54 Există o derivaţie a kynismului din kyon - grecescul cline - şi o alta după gimnaziul Kynosarges, în care se pare că a predat prezumtivul învăţător al lui Diogene, Antistene.

Laertios, VI, 63). Înţeleptul ne indică faptul că el poate locui, *stricto sensu*, oriunde, pentru că *oriunde*, el este în armonie cu sine şi cu „legile naturii”. Acest lucru reprezintă până astăzi modul cel mai hotărâtor de a ataca ideologia locuinţei frumoase şi a înstrăinării confortabile. Nu înseamnă neapărat că Diogene ar fi nutrit resentimente împotriva confortului şi a locuinţelor comode. Totuşi, cine vrea să fie pregătit „pentru orice soartă” ar considera confortul ca pe un episod trecător, ca oricare altul din viaţa sa. Filosoful a putut demonstra că şi-a luat foarte în serios acest crez cu ajutorul butoiului – un Diogene trăind în confort nu le-ar fi putut face concetăţenilor săi o impresie atât de puternică precum înţeleptul locuind la punctul zero al arhitecturii. În stoicismul târziu, în chestiunile legate de proprietate, se pornea de la principiile kynice (*habere ut non*: a avea ca şi cum n-ai avea nimic), dar adeseori interpretarea dată nu a fost una corectă; nu s-a ştiut ce vor aceste principii să spună, căci fiecare cetăţean avea deja ceva al său – ca atare, stoicismul a fost în ansamblu privit ca o filosofie a confortabilităţii. Diogene însă era cu adevărat lipsit de proprietate, astfel că putea scutura credibil conştiinţa contemporanilor săi, aşa cum mai târziu, pe tărâm creştin, aveau să o facă franciscanii. Într-o terminologie contemporană, Diogene îşi intriga concetăţenii prin ceea ce s-ar numi: „refuzarea adăpostului”. În acest sens, adăpost ar însemna oferta de soluţii şi ispite confortabile, pe care civilizaţia le oferă pentru a angaja omul în slujba

îndeplinirii scopurilor sale: idealuri, imperative, perspectiva bunăstării, speranţe de nemurire, satisfacerea vanităţii, poziţii de putere, carieră, arte, bogăţii. Din punct de vedere kynic, toate acestea sunt compensări pentru ceea ce Diogene nu ar abandona în niciun chip: libertate, conştiinţă, bucurie de a trăi. Fascinaţia modului de viaţă kynic rezidă în aproape incredibila sa seninătate. Cine s-a supus „principiului realităţii" priveşte stupefiat şi enervat în acelaşi timp, dar şi fascinat, faptele celor care, se pare, au luat-o pe *scurtătura* către o viaţă adevărată, refuzând, pentru satisfacerea nevoitor, ocolul prea lung al culturii – adică, „cum spunea Diogene, privilegiul zeilor este să nu aibă nevoie de nimic, iar al oamenilor, care au asemănare cu zeii, să aibă nevoie de puţin" (*Diogenes Laertios*, VI, 105). Principiul plăcerii funcţionează la cei înţelepţi cam la fel ca la muritorii de rând; totuşi, la ei plăcerea nu provine din posesia obiectelor, ci din observarea contingenţei lor şi, în consecinţă, din prezervarea unui continuum al mulţumirii. În cazul lui Diogene, existenţa acestei piramide a plăcerilor – în care o formă de plăcere inferioară este abandonată numai în beneficiul uneia superioare – este evidentă. În acelaşi timp, tot aici întâlnim un aspect echivoc al eticii kynice[55]: ea îşi găseşte cu uşurinţă adepţi printre oamenii cu înclinaţii masochiste care, prin ascetism, obţin şansa trăirii resentimentelor împotriva a

55 Kynismul se înrudeşte istoric cu refuzul plăcerii superficiale, atunci cînd afirmă că Antistene „ar fi preferat mai degrabă să înnebunească decît hA simtă plăcere". Autocontrolul nu înseamnă însă şi autoflagelare.

ceea ce este viu. Această ambivalenţă va marca mersul mai departe al sectei kynice. La Diogene, seninătatea kynică vorbeşte încă pentru sine. Ea este enigma pe care încearcă să o rezolve cei care suferă de bine cunoscutul „disconfort în cultură” – printre alţii Sigmund Freud, care a mers atât de departe încât a afirmat că fericirea nu a fost prevăzută în planul creaţiei. Oare nu Diogene, protokynicul, ar fi cel mai potrivit să acuze resemnarea – o variantă blândă a cinismului – marelui psiholog?

Francisco de Goya, *Îl vei găsi*.

4. Ascuţimea politică a ofensivei kynice iese la iveală abia în ultima grupă de istorioare, care povesteşte despre un Diogene impudic, un Diogene „animal politic”. Acest lucru nu coincide exact cu ceea ce Aristotel a înţeles prin

zoon politikon, omul fiinţă socială, care nu-şi poate descoperi individualitatea decât în relaţie cu ceilalţi. Expresia „animal” trebuie luată mai la propriu, aşa cum nu o îngăduie traducerea lui *zoon* prin „vietate”. Accentul cade asupra animalicului, asupra rolului său principial în conceperea existenţei umane. „Animal politic” – această formulă susţine platforma unei antipolitici existenţiale[56]. Diogene, impudicul animal politic, iubeşte viaţa şi revendică animalicului un loc natural, nu exagerat, totuşi onorabil în lume. Acolo unde animalicul nu este nici reprimat, dar nici exagerat, nu există posibilitatea unui „disconfort în cultură”. Energia vitală trebuie să se ridice de jos, să curgă nestingherită, chiar şi la înţelepţi. La cel care iubeşte viaţa, precum Diogene, aşa – numitul „principiu al realităţii” dobândeşte o altă formă. De fapt, realismul obişnuit îşi are sursa în teamă şi într-o resemnare ursuză în faţa unei obligativităţi date de „sistemul de necesităţi” al fiinţelor socializate. Conform tradiţiei, Diogene trebuie să fi ajuns la o vârstă foarte înaintată, peste nouăzeci de ani; la un filosof care a fost un etician şi care a pus valoare numai pe corporalizare, acest detaliu constituie o mărturie în favoarea sa[57]. Unii spun că Diogene s-a otrăvit în timp ce rodea un os de vită; putem fi

---

56 Laertios afirmă că Diogene este autorul unei scrieri despre stat (Politeia) - dispărută totuşi, ca toate celelalte. însă conţinutul ei, probabil, poate fi ghicit uşor. Astfel, ideea statului universal, cu care culminează politologia stoică, este de origine kynică.

57 Aici s-ar putea trasa o paralelă interesantă cu învăţătura pentru o viaţă lungă a taoismului chinez. în opinia ediţiei lui Laertios, datele existenţei lui Diogene sînt 404-323 î.Ch., ceea ce ar însemna 81 de ani.

siguri că aceasta a fost varianta adversarilor săi, care evidenţiau astfel satisfăcuţi riscurile unui trai simplu. Probabil însă, prin asta, ei trădează faptul că Diogene şi-a extins critica civilizaţiei şi asupra obiceiurilor privind alimentaţia şi că a opus crudul gătitului, fiind astfel un precursor al dieteticienilor naturişti şi al adepţilor mâncării negătite. În varianta răspândită de elevii săi, Diogene a murit pentru că şi-a oprit respiraţia – o dovadă inatacabilă a superiorităţii sale atât în ceea ce priveşte viaţa, cât şi moartea.

Lipsa de pudoare a lui Diogene nu poate fi înţeleasă din primul moment. Dacă, pe de o parte, ea poate fi explicată în termeni de filosofie naturală – *naturalia non sunt turpia* –, atunci adevăratul ei tâlc se relevă pe tărâmul politic şi al teoriei sociale. Pudoarea este cea mai intimă înlănţuire socială, care, *înainte* de orice altă regulă concretă adresată raţiunii, ne supune standardelor comune de comportament. Filosoful existenţei nu se poate însă împăca cu această dresură socială a ruşinii. El reia procesul de la început; convenţiile sociale nu pot stabili de ce omul trebuie cu adevărat să se ruşineze, mai ales că societatea însăşi este susceptibilă de a urma calea perversiunii şi a excesului[58]. Kynicul vesteşte tactica permanentei hărţuiri, agresând cele mai adânc

58 La Diogene, prin formula o bate din nou monedă începe ceea ce la neokynicul Nietzsche se va numi „revizuirea tuturor valorilor”: revoluţia culturală a „realităţii nude”. Bineînţeles că Nietzsche alterează tîlcul poveştii. Ne-voinţa kynică de putere se metamorfozează în voinţă de putere - astfel, el schimbă întru totul situaţia şi serveşte puternicilor o filosofic a dezinhibării.

înrădăcinate sentimente de pudoare. Obiceiurile, inclusiv convenţiile pudorii, pot fi răsturnate; revizuirea semnificaţiei lor, pe principiul naturii şi cel al raţiunii, poate abia să ne ofere o bază sigură. Animalul politic străpunge politica pudorii. El arată că oamenii se ruşinează de regulă de lucrurile false, de *physis*-ul lor, de aspectul animalic al vieţii lor, care este însă, în realitate, inocent, în timp ce tot ei sunt aceia care rămân indiferenţi în faţa oribilelor lor practici de viaţă, în faţa setei lor de câştig, a nedreptăţii, a cruzimii, a vanităţii, a prejudecăţii şi orbirii. Diogene întoarce lancea cu 180 de grade. El se cacă, la propriu, pe aceste norme sucite. Sub ochii publicului din piaţa ateniană, el obişnuia să facă „deopotrivă cele cuvenite lui Demeter cât şi Afroditei” (*Diogenes Laertios*, VI, 69) – cu alte cuvinte: a se căca, a se pişa, a se masturba (foarte probabil şi un coit). Tradiţia platonică şi cea creştină de mai târziu, care au sufocat corpul prin ruşine, nu ar putea, fireşte, să vadă aici decât un scandal, fiind necesare mai multe sute de ani de secularizare până să se ajungă la miezul filosofic al acestor gesturi. Psihanaliza a contribuit la redescoperirea lui prin faptul că a pus în circulaţie un limbaj prin care se puteau apela deschis „fenomene” precum cele anale şi genitale. Acelaşi lucru a fost făcut de Diogene pe tărâm pantomimic. Dacă înţeleptul este o fiinţă emancipată, atunci el trebuie să-şi desfiinţeze instanţele interioare ale oprimării. Pudoarea este un factor esenţial al conformismului social, un punct de tranzit, de unde comenzile externe trec în

imperative interne. Cu masturbarea în public, filosoful iniţiază o tradiţie a antipudorii, opunându-se oricărei forme de dresură politică prin virtute, practicată de orice sistem al acestei lumi. De asemenea, ea s-a dovedit a fi un atac frontal împotriva ideologiei profamiliale, esenţa oricărui conservatorism. Dat fiind că, după cum ne aduce pudic la cunoştinţă tradiţia, Diogene îşi cânta cântecul de nuntă cu ambele mâini, el nu era constrâns să asocieze relaţiile sexuale cu căsnicia. Diogene predica masturbaţia din punct de vedere practic, nota bene, ca un progres cultural şi nu ca pe o recădere în animalic. După părerea înţeleptului, animalul trebuie lăsat să trăiască atâta timp cât reprezintă o condiţie a umanului. Seninul masturbant (» prin această frecare a burţii se putea îndepărta şi foamea") penetrează economia sexuală conservatoare, fără pierderi vitale. Independenţa sexuală rămâne una dintre cele mai importante condiţii ale emancipării[59].

Diogene, animalul politic, ridică inteligenţa existenţială la nivelul principiului – acesta îşi găseşte o formulare sintetică în „să fii pregătit pentru orice". Într-o lume a riscurilor incalculabile, unde accidentele şi schimbările dau peste cap orice planificare, unde vechea ordine nu mai corespunde noilor evenimente, individului biofil nu îi rămâne aproape nicio altă soluţie decât cea oferită prin această formulă suplă. Politica reprezintă

59 Feminismul îşi trage de aici filonul kynic, devenind, poate, chiar modul de expresie cel mai reprezentativ al neokynismului. El încurajează, spre exemplu, femeile să descopere masturbaţia pentru a îndepărta constrîngerile conjugale.

abilitatea de a fi pregătit pentru orice; viaţa socială nu mai este într-o aşa măsură un spaţiu al siguranţei, ci un izvor al primejdiilor.

Isteţimea devine astfel secretul supravieţuirii. Cine are nevoie de puţin devine mult mai independent de politic, cu atât mai mult dacă trăieşte vremuri în care politicul se identifică cu destinul. În acelaşi timp, politica este domeniul în care oamenii îşi sparg capetele într-o cursă a neesenţialului. Abia în vremurile de criză iese întru totul la iveală raza de acţiune a antipoliticii kynice.

Când vom trece la următorul personaj din galeria cinicilor, vom observa cum lucrurile se complică în clipa când filosofii – sau, mai bine zis, intelectualii – sunt tot mai puţin fideli abstinenţei kynice şi caută mai degrabă confortul burghez, urmărind în acelaşi timp să-şi rezerve un prestigiu filosofic. Diogene, care îşi corporalizează învăţătura, constituie încă o figură arhaică; „modernitatea” începe odată cu seria scindărilor, inconsecvenţelor şi ironiilor.

2. Lucian zeflemistul, sau: Critica îşi schimbă tabăra

„Ne înşelăm amarnic dacă credem că există antici. Ei abia acum încep să se nască”.

Novalis

Pe acest bărbat din Samosata pe Eufrat, sirian de

origine, care şi-a câştigat un loc de onoare în istorie datorită limbii sale ascuţite, îl întâlnim, o jumătate de secol mai târziu, într-un decor cultural schimbat esenţial. Iată o scurtă biografie:

„După o încercare nereuşită de a se dedica sculpturii, Lucian (n. aprox. 120 d.Ch.) devine retor, o profesiune pentru care în ziua de azi este greu să mai găseşti un echivalent şi pe care, poate, nu nepotrivit, am putea-o traduce prin «orator de concert». Astfel, precum Poseidonios sau Pavel – ambii mari călători –, el a luat calea pribegiei de-a lungul întregului teritoriu din jurul Mării Mediterane, până în Galia, ţinând discursuri publice – şi, deşi nu vorbea greaca fără accent, şi-a câştigat un însemnat succes. Dar era mult prea inteligent, mult prea neliniştit, spiritual şi modest pentru a se mulţumi cu succesul său de podium şi cu aplauzele societăţii galante. Astfel, începând cu cel de-al patruzecilea an al vieţii sale, se dedică scrierii de cărţi satirice – sau, cum am spune astăzi, eseisticii moraliste. Asta a reţinut istoria de pe urma sa. În ultimii ani de viaţă, se angajează funcţionar în serviciul roman din Egipt, adică se lasă pe mâinile a ceea ce el însuşi a ridiculizat, beneficiind de venituri sigure şi deliciul stabilităţii. Ultima dată certă din existenţa sa o constituie moartea împăratului Marc Aureliu (17.03.180 d.Ch.). Se presupune – fără însă a se şti cu precizie – că a murit la scurt timp după aceasta” (Otto Seel, postfaţă la Lucian, *Gespräche der Götter und Meergötter, der Toten und der Hetären l Dialogurile zeilor, cerului şi mării,*

morţilor şi hetairelor, Stuttgart, 1967, pp. 241 – 242).

Se poate afirma că, în vremurile lui Lucian, sămânţa protokynicilor a rodit într-un chip uimitor. Acest autor al perioadei medii a epocii împăraţilor romani, contemporan cu împăratul stoic Marc Aureliu[60], este cel mai important – cu toate că şi cel mai rău de gură – martor al următorului fenomen: din polemica kynică împotriva civilizaţiei, cu aerul său de joc de satiri, se naşte unul dintre cele mai puternice impulsuri ale filosofiei occidentale. Într-adevăr, după o întreagă jumătate de mileniu de căutări, kynismul îşi descoperă în Imperiul roman solul ideal, într-un context istoric de înfloritoare alienare, de care el putea şi trebuia să profite. „Câinii" au început să umble în haite mari şi îndoiala moralistă îndreptată împotriva stărilor de fapt sociale şi umane ale Imperiului luase dimensiunile unui mare curent spiritual. Kynismul perioadei imperiale a fost considerat mişcarea hippy sau mişcarea alternativă a Antichităţii (Hochkeppel). Pe măsura transformării Imperiului într-un aparat birocratic uriaş – care, şi din interior, şi din exterior, devenea pe cât de neinfluenţabil, pe atât de incomprehensibil –, forţa sa ideologică de integrare şi capacitatea sa de a trezi sentimentul de cetăţean şi angajamentul statal scădeau tot mai mult. „Depărtarea de cetăţean" a administraţiei, opresiunea fiscală impusă şi susţinută prin molohul militar şi civil, refuzul stagiului militar în rândul cetăţenilor, toate acestea sunt semne clare ale unei crize sociale prevestind

60 Pînă şi Helmut Schmidt se mai revendică de la această etică.

amurgul. Orânduirea mondială romană nu mai reprezenta de mult acea *res publica* născută firesc din *societas*. Aparatul de stat imperial apăsa pe umerii cetăţenilor ca un corp străin de plumb. În asemenea vremuri, fireşte, şcolile filosofice, altă dată un loc al celor puţini, deveneau acum obiectul solicitărilor în masă, lucru cu efecte simptomatice. Nevoia de autoafirmare individuală în relaţie cu o societate impusă şi nedorită devenea o realitate psihopolitică de prim rang. Dat fiind că nimeni nu-şi făcea iluzii că trăia în acest sistem o viaţă „proprie”, mulţi au simţit impulsul de a-şi reconstrui identitatea în spaţii independente de stat – şi mai ales sub forma de filosofii ale vieţii şi de noi religii. Acest lucru explică uriaşul succes al sectelor filosofice, în mare majoritate de sorginte greacă – cărora le aparţineau şi kynicii –, precum noile culte religioase provenind din Asia Mică.

Creştinismul însuşi reprezenta, la vremea aceea, doar una dintre multiplele forme de exotism şi orientalism a perioadei romane târzii. Dinspre Răsărit venea – încă de atunci – nu numai lumina, dar şi ispititorul întuneric al misterelor. De la greci, romanii au preluat nu numai un decor cultural şi doctrina lui *humanitas*, ci şi-au apropiat şi acele energii critice şi individualiste ce funcţionau încă din perioada dezintegrării polisului grecesc ca nişte „scormonitori morali”. Acest ferment individualist s-a reactivat încă o dată în contextul alienării statului birocratic roman, şi acum, în forme de masă evidente – ca atare, el trebuia să confirme şi calitativ. Multiplele

particularizări, multiplele asocieri au produs o nouă calitate a masificării. În rândul păturilor educate se putea observa un anume dispreţ faţă de modul de viaţă sectant, cu vagabonzii, predicatorii, moraliştii, cultele şi comunităţile sale, care, timp de secole, au completat imaginea perioadei imperiale[61]. Vechiul umanism, individualismul înalt al romanilor educaţi, privea dispreţuitor înspre acest nou impuls individualist, într-o bună parte cu chip asocial. La acea vreme, în faţa creştinilor se strâmba cam la fel nasul ca şi în faţa kynicilor. Una dintre vechile voci ironic-educativ-conservatoare ale perioadei este aceea a lui Lucian, aşa cum se face ea auzită în necruţătoarea satiră împotriva sinuciderii şefului de sectă kynikă Peregrinus, numit şi Proteus. Vreau să ne concentrăm în cele ce urmează asupra acestui text. Este emblematic pentru o atitudine cinică nouă, căreia intelectualii vremurilor de demult îi cad pradă imediat ce încep să-şi dea pe faţă dispreţul. Similitudinile cu prezentul sunt atât de evidente, încât nu este nevoie de niciun comentariu. E suficient să urmărim tema, adică să-i privim în oglinda lui Lucian pe kynicii antici, pentru a recunoaşte imediat contemporaneitatea cinică.

Dar despre ce este vorba? Lucian îşi dedică satira unui eveniment spectaculos, care pare să se fi petrecut la Olympia, cu ocazia jocurilor, în faţa unui public numeros:

61 Această imagine pare să-şi aibă originea în epoca lui Nero. în vremea lui Cicero, aproape că nu se vorbeşte încă despre aceste secte cărora, un secol mai tîrziu, scena ideologică le va aparţine.

numitul Peregrinus, conducătorul sectei kynice, hotărăşte ca, în văzul tuturor, să-şi dea foc pe un rug de lemne, pentru a oferi astfel lumii reprezentaţia unui suicid tragic şi spectaculos, spre sporirea prestigiului sectei sale, dar şi – subliniază Lucian – spre satisfacerea dorinţei de celebritate a autorului însuşi. Şi, într-adevăr, s-a ajuns la punerea în practică a acestui plan făcut cunoscut cu mult timp înainte, tocmai pentru a se bucura de publicitatea necesară. Cu alte cuvinte, gestul nu era unul spontan şi obiectivul său era efectul asupra mulţimii. În calitate de precursor, primul pe listă este Socrate – care, prin sinuciderea sa, dădea cel mai ilustru exemplu de consecvenţă filosofică; mai pot fi menţionaţi brahmanii din India acelor timpuri, despre ale căror sinucideri pe rug se ştia în Occident încă din vremea campaniilor macedonene. Felul în care e prezentat evenimentul include atât de mult sarcasm, încât e mai înţelept să-l considerăm un document care relevă punctul de vedere critic al martorului, decât o reproducere fidelă a realităţii. Singurul lucru care se poate cu siguranţă lua de bun în acest text este faptul că, la acea vreme, kynismul lui Peregrinus trebuie să mai fi avut în comun cu cel al lui Diogene doar numele şi unele practici ascetice. Între Peregrinus şi Lucian rolurile par să se fi schimbat – căci pentru Diogene, un asemenea gest patetic, o eroică sinucidere, ar fi fost cu totul inimaginabil. Diogene, putem fi siguri de acest lucru, ar fi adoptat faţă de eveniment aceeaşi poziţie ca şi Lucian, declarând gestul o nebunie – căci ceea ce vede ochiul kynicului este, literar

vorbind, comicul şi nu tragicul, satira şi nu mitul sobru. Acest eveniment trădează o schimbare de profunzime în structura filosofiei kynice. Existenţa lui Diogene se inspira din relaţia sa cu comedia atenianã. Ea îşi avea rădăcinile într-o cultură orăşenească a râsului, se înrudea cu o mentalitate deschisă glumei, replicii prompte, ridiculizării şi dispreţului sănătos arătat prostiei. Existenţialismul său are un fundament satiric. Cu totul altfel ni se prezintă însă kynismul târziu al epocii romane. Acum are loc o evidentă scindare a impulsul kynic – pe de o parte o direcţie existenţială (cea veche), pe de altă parte, una satiric-intelectuală (cea nouă). Râsul devine o funcţie a literaturii, pe când viaţa se transformă într-o chestiune extrem de serioasă[62]. Kynicii sectanţi s-au angajat de fapt cu ambiţie să urmeze programul vieţii lipsite de pretenţii, al lui a-fi-pregătit-pentru-orice şi al autarhiei, dar au căzut pradă cu o seriozitate animalică tentaţiei moralizatoare. Motivul râsului, trezit la viaţă de kynismul atenian, sucombase în epoca romană târzie. Secta aduna acum în jurul ei mai degrabă firile labile şi resentimentare, pe cârtitori şi pe cei înclinaţi spre zeloşenie morală, pe outsideri şi pe narcisiştii refractari la orice, decât pe individualiştii cu poftă de râs.

Cei mai buni dintre ei se dovedeau a fi moraliştii de o încăpăţânată orientare ascetică sau artiştii moderaţi ai vieţii, care străbăteau ţinutul ca psihoterapeuţi morali şi puteau fi văzuţi adesea prin casele celor atraşi de

62 înţelesul fricii de viaţă a Antichităţii tîrzii - printre altele o premisă a creştinismului - rămîne încă o provocare a psihoistoriei.

experienţe noi; ei trezeau suspiciunea conservatorilor siguri de sine, dacă nu chiar şi ura lor.

Poziţia lui Lucian se defineşte în raport cu aceştia – este poziţia satiricului şi a umoristului care, iniţial, făcuse parte din rândul lor. Totuşi, el nu mai practică zeflemeaua kynică a fiinţei needucate împotriva reprezentanţilor ştiinţei vanitoase, satira sa fiind acum un atac educat împotriva necultivaţilor moralişti cerşetori şi a lătrătorilor, deci o satiră seniorială împotriva intelectualior simpli ai vremii sale. Probabil că în scindarea filosofic-morală a Antichităţii, un rol mai important îl joacă aspectul dinamicii de grup decât „teoria”[63]; în acest sens, spune ceva şi faptul că Lucian loveşte cu atâta putere în kynici, pentru că şi ei doresc *acelaşi lucru* ca şi el. Ambii se adresează aceluiaşi public, ară cam aceeaşi tarla, chiar dacă eu mijloace radical diferite. Şi ei sunt călători, retori ai străzii, dependenţi de interesul public, beneficiari ai unui gen de binefaceri spirituale. Nu este exclus ca, astfel, însuşi Lucian să fi căzut pradă urii de sine, şi asta în măsura asemănărilor dintre cele două tabere. Dacă aceşti kynici reprezintă un fel de aparat al dispreţului al epocii lor, atunci Lucian este dispreţuitorul celor ce dispreţuiesc, moralistul moraliştilor. El recunoaşte la concurenţii săi – fiind el însuşi atât de versat în acest domeniu – rolul pe care înclinaţia spre un entuziasm arogant şi naiv totodată al ştiutului mai bine l-a avut în construirea acestor

63 Un analogen modern: sectele rivale din domeniul psihologiei abisale (freu- dieni, jungieni, reichieni, adlerieni, janovieni, perlsieni, lacanieni etc.).

trăsături masochist-martirice. Acest lucru constituie contextul psihologic al satirei lui Lucian. Ceea ce kynicul doritor de moarte Peregrinus voia să transmită publicului său – indiferenţa eroică faţă de moarte şi înţelepciune – reprezintă pentru Lucian doar o ridicolă goană după glorie. Dacă în ochii discipolilor şi ai lumii gestul lui Peregrinus este menit să aibă un efect purificator, se înţelege de la sine că Lucian îl interpretează ca fiind pură vanitate. Trebuie însă ţinut minte că oamenii, atunci când îi judecă pe ceilalţi, se orientează după propriile lor repere, vorbind, în ultimă instanţă, „despre ei înşişi" atunci când vorbesc despre alţii. Este greu să te îndoieşti de faptul că setea de celebritate – care a determinat în bună parte viaţa lui Lucian – nu ar constitui şi în acest caz sistemul de referinţă. Însă este discutabilă considerarea acestui sistem de referinţă ca fiind cel mai potrivit pentru înţelegerea mişcării kynice. Dar să dăm curs prezentării lui Lucian.

El nu-i va ierta nimic victimei sale. Lucian începe prin a relata despre apariţia unui apologet al lui Peregrinus portretizându-l pe lăudatul maestru ca gură-spartă, plângăcios, virtuos isteric şi bufon sentimental – toate acestea spuse cu glasul înecat în lacrimi şi pe tonul unei false tristeţi. Vorbitorul următor, depănând povestea vieţii lui Peregrinus, schiţează un portret devastator al sinucigaşului. Fără îndoială că Lucian i-a pus în gură propria sa versiune – după care maestrul se dovedea a fi un tâlhar, un şarlatan şi un infatuat. Viaţa lui Peregrinus

se lasă citită ca o biografie a nelegiuitului, ale cărei etape constau într-o serie de ticăloşii: de la ruperea căsătoriei, de pe urma căreia s-a ales – atunci când a fost prins – cu o ruşinoasă ridiche înfiptă în anus, pederastie şi corupţie, până la culmea faptei penale, patricidul. În urma acestor evenimente – şi odată cu fuga din localitatea sa de baştină –, el devenea apt pentru o carieră de vagabondaj. La scurt timp, Peregrinus se alătură unei comunităţi creştine (!), în care face rapid carieră datorită măiestriei sale retorice. Adepţii acestui „sofist crucificat" din Palestina par a fi nişte fiinţe naive, pe care o minte şireată le poate duce de nas cum vrea ea. De la creştini – sau „cristiani", cum se numesc ei în textul lui Lucian –, el trece la kynici, îşi lasă o barbă lungă de filosof, ia în spinare bocceaua predicatorului călător, băţul şi vestimentaţia potrivită, ajungând cu peregrinările sale până în Egipt, unde face vâlvă cu autoflagelările sale publice, printre altele şi pentru faptul că şi-a ras pe jumătate părul capului, ceea ce părea să fie „o nouă modalitate demnă de admirat de exerciţiu al virtuţilor". Ajuns în Italia, el se lansează în diatribe la adresa împăratului, alegându-se astfel cu o condamnare din partea Romei, dar şi cu imaginea unui urmărit pe nedrept. În teribila sa vanitate, i-a venit ideea de a-şi da foc, cu mare fast, cu ocazia Jocurilor Olimpice.

După această prezentare a actorului principal, Lucian trece la o critică a actului sinuciderii; tonul este al unui critic de teatru recenzând o piesă proastă.

„În opinia mea, face mai mulţi bani să-ţi aştepţi moartea cu sânge rece decât să fugi de viaţă ca un sclav laş. Dar dacă e atât de hotărât să moară, atunci de ce de foc şi de ce cu atâta tam-tam tragic? Pentru ce chiar *această* formă de a muri?" (Lucian, *Werke în drei Bänden* / *Opere în trei volume*, Berlin und Weimar, 1974, vol. II, pp. 37 – 38).

În realitate, se face dreptate deplină, arderea pe rug devine pedeapsa pe care o merită, atât doar că omul şi-o aplică el însuşi – iar fals ar fi numai momentul, căci Peregrinus ar fi făcut mai bine să se fi sinucis mai devreme. Pe lângă aceasta, criticul hohotind din Lucian mai are de obiectat acestui spectacol faptul că a pus în scenă un fel de a muri prea comod; atunci când arzi de viu este suficient să deschizi o dată gura în mijlocul flăcărilor, pentru a muri pe loc. Prin aceasta povestitorul vrea să-i îndemne pe toţi adepţii lui Peregrinus să urmeze pilda maestrului lor şi să se arunce cât de repede după el în flăcări ca astfel să se pună capăt zeflemelei kynice.

Aceste pasaje exprimă cu limpezime semnificaţia expresiei: critica îşi schimbă poziţia. Definisem mai sus cinismul ca fiind impertinenţa trecută în tabăra opusă. Lucian vorbeşte aici în calitate de ideolog cinic, care îi denunţă puternicilor şi educaţilor pe criticii puterii ca fiind nişte nebuni ahtiaţi după celebritate. Criticismul său devine astfel oportunism, adaptat ironiei celor puternici, amuzându-se pe seama criticilor existenţei. Numai astfel

poate povestitorul lui Lucian să ajungă la gândul că asemenea exemple kynice de sfidare a morţii ar fi periculoase pentru stat, pentru că permit unor nelegiuiţi asupra cărora apasă pedeapsa capitală să-şi arate nestingheriţi dispreţul şi faţă de ultima oprelişte a acestei lumi.

Nu este râs binevoitor acela cu care îndemni la sinucidere în masă prin foc sau fum o sectă de moralişti; vor mai fi multe zeci şi sute de mii de „disidenţi” religioşi care să umple arenele şi rugurile Imperiului roman.

Surprinzător este calmul cinic cu care Lucian vorbeşte despre actul arderii. După ce Peregrinus şi-a ţinut cuvântarea de adio, amânând iar şi iar, „însetat de glorie”, momentul final, iată că acesta soseşte: rugul este aprins de doi tineri, iar maestrul se aruncă în flăcări, invocând spiritele tatălui şi al mamei. Acest lucru stârneşte din nou râsul lui Lucian, pentru că îşi reaminteşte istoria paricidului. Le cere privitorilor să părăsească acel loc sumbru: „… fără îndoială, este o privelişte nu prea plăcută să te uiţi la un bătrânel prăjit şi pe deasupra să mai inhalezi şi mirosul acela scârbos de grăsime”.

Bineînţeles că nu trebuie să tragem o concluzie cu privire la Lucian bazându-ne numai pe această scenă; l-am nimerit probabil într-unul din momentele sale cele mai slabe, în mijlocul unui schimb de pumni cu competitorii săi, asupra cărora el îşi proiectează întregul dispreţ[64].

64 Chiar şi Chr.M. Wieland, cel mai bun cunoscător al kynismului din Germania secolului al XVIII-lea, traducător al lui Lucian, intuieşte că ceva nu este în regulă cu optica dispreţuitoare a lui Lucian privitoare

Pentru noi, scena este importantă fiindcă prin ea putem urmări metamorfozarea impulsului kynic de la critica sa culturală plebee şi plină de umor, la cinica satiră seniorială. Râsul lui Lucian rămâne puţin prea strident pentru a fi senin, el trădează mai degrabă ură decât suveranitate. În el rezonează acea agresivitate a fiinţei inevitabil implicate, ce simte că este vorba şi despre ea. Când kynicii atacă statul romanilor, civilizaţia elenă, psihologia ambiţioşilor şi a burghezilor confortabili, ei lovesc şi în principiile sociale pe care se fundamentează existenţa ironicului nostru cultivat.

3. Mefistofel sau: Spiritul mereu contestatar şi voinţa de cunoaştere

„STĂPÂNUL:
Nu am urât ca tine niciodată.
Din toate spiritele negaţiei dedicate.
Hâtrul mi-e povara cel mai uşor de suportat.
MEFISTOFEL:
Hei, gâde! Şi mâna-mi şi piciorul
Şi capul meu şi dosul, ale tale sunt, fireşte, toate”.

De la comportamentul lui Lucian ca satiric cinic, ironizând secta kynicilor, a trecut un secol şi jumătate. Odată cu trecerea timpului – cu amurgul Imperiului roman,

---

la Peregrinus. Astfel, în romanul său Die geheime Geschichte des Peregrinus Proteus (Povestim secretă a lui Peregrinus Proteus) (1788-1789), el îi va face filosofului aiiiu- cigaş un portret mai prietenos.

cu creştinarea Occidentului, apariţia feudalismului, perioada cavalerilor, Reforma, Renaşterea, absolutismul, ascensiunea burgheziei –, impulsul kynic s-a perpetuat fie mascat, fie cu fracturi şi întreruperi. Faimosul diavol dramatic al lui Goethe se iveşte chiar la apogeul Luminilor, în acel deceniu al secolului al XVIII-lea în care *Sturm und Drang*-ul izbucnirii culturale burgheze se dovedea mai exploziv ca oricând. Mefistofel se naşte în anii furtunoşi ai secularizării, începând să lichideze moştenirea milenară a creştinismului. O trăsătură distinctivă a ideii revoluţiei culturale burgheze a secolului al XVIII-lea poate fi întruparea sa, în opera celui mai mare poet al epocii, într-o figură infernală care, cu titulatura de Satan, se bucură de libertatea de „a spune lucrurilor pe nume”. Diavolul este primul realist postcreştin; libertatea sa de expresie trebuie să li se fi părut contemporanilor săi mai în vârstă una înfiorătoare. Acolo unde diavolul îşi deschide gura pentru a spune cum stau lucrurile în lume, tot ce înseamnă metafizică şi teologie creştină, morală feudală sunt măturate din drum. Dacă e să-l dezbrăcăm de coarne şi de copite, din Mefistofel nu mai rămâne decât un filosof burghez – un realist, un antimetafizic, un empirist, un pozitivist. Nu întâmplător Faust – emblema cercetătorului modern din secolul al XVI-lea până în secolul al XIX-lea – încheie un pact cu un asemenea diavol. Numai de la el se poate învăţa „ceea ce se petrece”. Numai el are interesul să lăsăm de o parte ochelarii religioşi şi să privim lumea cu propriii noştri ochi. În acest fel, gândul la „Dumnezeu-

Tatăl, Fiul et Co” se poate epuiza de la sine.

Mefistofel este fiinţă fluidă, care trăieşte prin şi în metamorfozările sale. El se pogoară iniţial în chip de câine. Pentru prima sa apariţie, diavolul alege simbolul sectei filosofice kynice. De reţinut că Faust, aflat pe punctul de maximă profunzime a „îndoielii sale teoretice”, hotărăşte să se sinucidă. Coralele nopţii de Paşti sunt cele care îl fac să se răzgândească, tocmai în momentul în care duce sticluţa cu otravă la buze. El se reîntoarce la viaţă. Plimbându-se apoi, meditează asupra naturii sale duble; gândurile sale pot fi citite aici ca fiind reflecţia profundă a unui om de ştiinţă burghez: în el se luptă realismul *şi* nesaţul, pornirea către viaţă *şi* tentaţia morţii, „voinţa de întuneric” *şi* voinţa de putere, simţul posibilului *şi* impulsul spre (încă) imposibil. În lumina amurgului, Faust vede un câine negru apropiindu-se, înconjurând în cercuri largi pe cei care se plimbă. Lui Faust i se pare că în spatele câinelui se ridică un vârtej de foc. Wagner însă rămâne orb la acest fenomen magic. În final, un pudel negru stă întins în faţa învăţatului, dând din coadă, bine dresat şi aparent blând. Abia în camera de lucru a maestrului, în timp ce acesta începe să tălmăcească în germană Evanghelia după Ioan şi găseşte echivalentul termenului grecesc *logos*, câinele începe să scheaune. Au loc stranii schimbări de înfăţişare: „iată cum pudelul meu devine lung şi lat”. Ca „miez al pudelului”, în final se arată „învăţatul peregrin”, care, încetul cu încetul, scoate al iveală diavoleasca-i copită despicată. Scena ce urmează este o prezentare

plastică a dialecticii dintre stăpân şi sclav; diavolul se transpune la început în pielea unui câine, apoi a servitorului, pentru ca, în final, aşa cum spune şi el, să dobândească deplina stăpânire asupra sufletului învăţatului.

Metamorfoza de la câine la monstru, de la monstru la învăţatul peregrin constituie numai începutul unei serii de metamorfoze. Mefistofel este un artist al deghizărilor, asemenea escrocilor sau spionilor[65], căci condiţia răului în epoca postcreştină este înveşmântarea sa în formele inofensivităţii acceptate atât de modă, cât şi de societate. Personificarea medievală a „răului" în Satana este în mare parte anulată în piesa lui Goethe. Farmecul diavolului lui Goethe rezidă în modernizarea sa, în transformarea lui într-un mare senior al lumii – o tendinţă care se regăseşte chiar şi la Thomas Mann (*Doktor Faustus*). Diavolul devine o figură a imanenţei, iar răul se bucură chiar de simpatie graţie curteniei. sale. Până şi vrăjitoarea trebuie, în piesa lui Goethe, să se uite de două ori până să-l recunoască pe neobişnuitul Junker Liederlich. Uneori el apare sub masca unui gentilom monden, cu tunică şi pană la pălărie; în scena studenţilor, este deghizat în mare învăţat, pentru ca apoi să parodieze învăţătura acestuia într-o satiră de inspiraţie cinică – o ultrarăutăcioasă improvizaţie, în maniera unei ştiinţe vesele prenietzscheene –, pentru ca, în final, să iasă la rampă sub înfăţişarea unui domn

65 Vezi „Secţiunea istorică", cap. 12, „Despre republica escrocilor", precum şi pasajul despre „Ştiinţa războiului şi spionajului", în „Secţiunea logică" (vol. II).

elegant, a unui mag care ştie să dea replici prompte mijlocitoarelor şi care, ca maestru de scrimă, îl învaţă pe Faust cum să-i facă de petrecanie incomodului frate al iubitei sale. Impertinenţa şi sarcasmul rece sunt atributele diavolului modern, „imanent”, în aceeaşi măsură ca şi cosmopolitismul, comunicativitatea, educaţia şi priceperea în ale dreptului. (Contractele trebuie redactate în scris.)

Gustav Gründgens în rolul lui Mefisto în *Faust* de Goethe.

Această modernizare a răului nu îşi are originea numai într-un moft de poet. Deşi prezentată într-o formă poetic-ironică, ea are la bază o logică solidă. În structura noilor forme ale conştiinţei, arta nu mai reprezintă „doar” un loc al frumosului şi al amuzamentului, ci unul dintre

cele mai importante demersuri de cercetare a ceea ce tradiţia numeşte adevăr – adevăr în sensul unei priviri cuprinzătoare asupra întregului, adevăr ca înţelegere a sensului lumii. „Marea artă” a fost întotdeauna una pandemonică, încercând să reproducă „teatrul lumii”[66]. De aici rangul filosofic al unor opere ca *Faust*. Acolo unde metafizica tradiţională nu face faţă – la explicarea răului în lume – pentru că fundalul creştin al acestei metafizici, cu optimismul său mântuitor, este tot mai slab, arta iese la rampă. Din punct de vedere spiritual, Mefistofel – pe care îl consider o figură centrală a esteticii moderne – este un copil al ideii de evoluţie; eternele întrebări privind teodiceea şi caracterul tranzitoriu al fenomenelor se pun acum altfel şi pot fi respinse în termenii altei logici. Un lucru este sigur: începând cu aceste vremuri, răul din lume – moartea, distrugerea, negativitatea sub orice formă – nu mai poate fi înţeles ca intervenţii dumnezeieşti în istorie, cu scopul de a pedepsi sau de a pune la încercare, ca în secolele creştine. Obiectualizarea, naturalizarea şi obiectivarea înţelegerii lumii au dus la schimbări prea mari pentru ca răspunsurile teologice să rămână suficiente. Acestea din urmă au devenit pentru raţiune nu numai logic goale de conţinut, dar, mai important, şi neplauzibile din punct de vedere existenţial. Dumnezeu, diavolul şi toată nomenclatura teologică se mai lasă înţelese eventual la

66 Să ne mai amintim o dată de tezele artei ca formă de expresie a neokynismului burghez în cea de-a cincea meditaţie preliminară. Artele posedau o impresionantă capacitate de prelucrare a negativităţii. Conceptul de „realism” se referă la această putere de cercetare a artei.

modul simbolic – şi tocmai acest luciu şi-l propune Faust-ul lui Goethe. El se joacă cu figurile teologice într-o „libertate poetică”. Ironia sa parazitează un sistem de plauzibilităţi în imersiune, pentru a ajunge cu aceste personaje vechi la o logică nouă, la un nou sistem de sensuri. De fapt, nu este vorba de o altă logică decât aceea aplicată de Hegel în scrierile sale despre lume şi istorie, logica evoluţiei, logica unei dialectici pozitive, care promite o distrugere constructivă. Acest model de gândire garantează o nouă epocă de speculaţie metafizică. Ceea ce o va purta pe braţe va fi evidenţa modernă că lumea se mişcă şi că mişcarea sa este una înainte şi în sus[67]. Imaginea lumii apare din această perspectivă ca fiind preţul necesar al evoluţiei, care conduce implacabil din tenebroasele întunecimi ale începuturilor, către nişte scopuri strălucitoare. Luminile nu sunt doar o teorie a luminii, ci mult mai mult, o mişcare către lumină – optică, dinamică, organologie, ştiinţa evoluţiei. Diavolul lui Goethe practică deja acest nou mod de a privi, care, aşa cum vom arăta, constituie fundamentul tuturor teoriilor moderne măcar ispitite de cinism. Rădăcina logică a cinismelor teoretizante, care aruncă marile priviri senioriale asupra realităţii, se află în evoluţionism. Teoriile evoluţiei reprezintă moştenirea metafizică din cadrul ştiinţelor. Numai ele posedă suficientă putere logică pentru a integra

67 Începînd cu Marx, ne este cunoscut că acest motor care a împins timpurile moderne într-o istoricitate aparent progresistă funcţionează în baza alianţei dintre capital şi ştiinţă. în acelaşi timp, sîntem constrînşi să facem tot mai limpede distincţia dintre schimbare şi progres.

într-o privire atotcuprinzătoare răul, decăderea, moartea, durerea şi toată suma de negativităţi impuse vieţii. Cine spune „evoluţie” şi aprobă finalitatea evoluţiei, şi-a descoperit o perspectivă de la nivelul căreia se *legitimează* ceea ce serveşte evoluţiei. „Evoluţie” (progres) – iată cum sună noua teodicee; ea permite ultima logicizare a negativului. În privirea evoluţionistului – care judecă cine şi ce trebuie să sufere şi ce trebuie să dispară –, cinismul intelectual modern îşi face deja simţită prezenţa; pentru el, morţii sunt îngrăşământul viitorului. Moartea celorlalţi pare a constitui premisa logică şi ontologică pentru reuşita „lucrului adevărat”. Goethe a reuşit ca nimeni altul să aşeze în gura diavolului său optimismul de inspiraţie metafizică al proaspăt conceputei dialectici:

> "*Faust*:…Deci cine eşti?
> *Mefistofel*: O parte-a puterii care, vrând
> Să facă Răul, face doar Binele oricând.
> *Faust*: Ce ghicitoare! Cine s-o-nţeleagă?
> *Mefistofel*: Sunt spiritul ce-ntotdeauna neagă!
> Şi nu-n zadar: căci toate câte sunt
> Născute, vor pieri pe drept cuvânt.
> Să nu fi fost nimic, era mai bine.
> Aşa că tot ce voi numiţi mereu
> Păcat, Distrugere, deci Răul, ţine
> De însuşi elementul meu”[68].

68 „Răul…”: diavolul nu se dovedeşte a fi aici numai evoluţionist, ci şi nominalist. „Răul” se poate înţelege şi altfel : ca „putere”, ca fenomen energetic, ca poziţie într-o polaritate a naturii. Konrad Lorenz, încă,

În ceea ce priveşte istoria impulsului kynic – căruia, nu-i aşa, încercăm aici să-i dăm de urmă –, locul lui Mefistofel este unul duplicitar: prin aspectul său de mare senior şi prin înclinaţia sa către mari teorii, el se dovedeşte un cinic; în ceea ce priveşte dimensiunea sa plebee, realistă şi senzuală, el pare mai degrabă kynic. În seria de paradoxuri personificate de acest diavol al evoluţiei, nobil şi comun în acelaşi timp, în stare să ia şi chipul lui Buhoglindă, intră şi postura sa de luminist în relaţie cu înţeleptul doctor Faust, înţeleptul dă dovadă de unele însuşiri pe care astăzi nu le-am putea cataloga altfel decât antiluministe: impulsul ezoteric de a comunica cu spiritele de pe cealaltă lume, înclinaţii magice şi un gust îndoielnic pentru încălcarea graniţelor şi depăşirea raţiunii omeneşti. Cel căruia nu-i mai ajunge bietul raţionalism şi empirism al ştiinţei umane, va spune în final: Iată-mă sărman nebun, azi la fel de înţelept ca până acum. La capătul marii voinţe de cunoaştere se află întotdeauna, reprimată, „îndoiala teoretică”; ea arde sufletul gânditorului, atunci când el îşi dă seama că nu putem şti ceea ce nu vrem „cu adevărat” să ştim. În esenţă, Faust este un kantian disperat, care încearcă, pe uşiţa magică din dos, să se sustragă necesităţii limitării de sine. Dorinţa de a trece graniţa rămâne mai puternică decât credinţa în limitarea

---

argumentînd schema evoluţionistă, tratează şi astăzi fenomenul agresivităţii din acest punct de vedere : „Aşa-numitul rău”. (Goethe, Faust, trad, de Ştefan Augustin Doinaş, Ed. Univers, Bucureşti, 1982 - n.t.)

cunoaşterii noastre. La Faust se manifestă ceea ce mai târziu va fi subliniat de Nietzsche şi de adepţii pragmatismului, anume că voinţa de cunoaştere se alimentează din voinţa de putere. De aceea voinţa de cunoaştere nu-şi poate găsi satisfacţia în cunoaştere, fiindcă dorinţa care o alimentează e, încă de la rădăcină, una nemăsurată, fiindcă fiecare nouă cunoştinţă naşte la rându-i noi enigme: cunoaşterea vrea *a priori* să cunoască mai mult. „Ceea ce nu ştim ne-ar fi tocmai de folos/ Iar ceea ce ştim, nu poate să ne folosească”. Voinţa de cunoaştere este un derivat al voinţei de putere, al luptei pentru dezvoltare, existenţă, sexualitate, plăcere, autoapreciere şi o formă de sustragere de la obligaţia de a muri. Luminile şi cercetarea teoretică, prin ceea ce reprezintă ele, nu pot urma niciodată această cale pentru a-şi atinge presupusele scopuri – ea nu aparţine sferei teoretice.

Pentru cine îşi dă seama de acest lucru, impulsul ştiinţific se transformă într-un impuls estetic. Arta este adevărata ştiinţă veselă: ea se află, ca ultim garant al unei conştiinţe realiste şi suverane, între religie *şi* ştiinţă; totuşi, ea nu trebuie să apeleze, ca acestea, la credinţă, având de partea sa atât experienţa, cât şi funcţionarea simţurilor; pe de altă parte, ea nu trebuie să trateze nici empiricul cu atâta rigoare. Diavolul, care la Goethe garantează principiul experienţei morale neîngrădite, îl ispiteşte pe disperatul ecleror Faust înspre marea existenţă: „Ca astfel, descătuşat şi liber/ Să afli ce-i viaţa

cu adevărat”. Ceea ce s-a numit amoralismul artei – a-ţi fi permis să vezi şi să spui orice –, este în realitate numai faţa nevăzută a acestui empirism nou, total. Cine a trăit dezamăgirea imposibilei voinţe de cunoaştere, poate deveni liber pentru aventura vieţii conştiente. Experienţa nu se va deschide niciodată în teorie – aşa cum susţin raţionaliştii riguroşi.

Să afli ce este viaţa! Principiul experienţei dinamitează în cele din urmă orice moralism, chiar şi pe cel al metodologiei ştiinţifice. Cercetătorul nu află ce este viaţa împrumutând o atitudine teoretică, ci doar prin însuşi saltul în viaţă[69]. Mefistofel îl serveşte ca Magister Ludi pe acela care vrea să calce dincolo de teorie: el îl introduce într-un proces al empirismului kynic şi cinic, singurul producător autentic de experienţă de viaţă. Ce va să vie, moralmente bun sau rău, asta nu mai contează. Omul de ştiinţă care îşi ascunde de sine voinţa de putere şi înţelege experienţa doar ca pe o cunoaştere a „obiectelor” *nu* poate ajunge la acea ştiinţă pe care o dobândeşte cel care adună experienţă sub forma unei călătorii până la obiecte: pentru amoralistul empiric viaţa nu este obiect, ci mediu, călătorie, eseu practic, un proiect al existenţei cu ochii deschişi[70].

Imediat ce va experimenta conştient împletirea

69 Nu acţionism, ci mai mult „praxis contemplativ” - a face pentru a deveni conştient.

70 Nietzsche, care s-a autodesemnat înainte de toate drept un „Cyniker" filosofic-estetic, a consacrat şi expresia „a trăi periculos”. Ea reprezintă motoul empirismului kynic, după care se orientează Faust.

destinului său cu al altora, empiricul kynic se va întâlni inevitabil cu ceea ce, în mod uzual, numim răul. Acest „aşa-numit rău” îi oferă o experienţă paradoxală; pe de o parte, îl aşază în mijlocul lucrurilor şi, în acelaşi timp, undeva deasupra lor. Răul îi apare ca fiind ceva care nici nu poate fi altfel. Prototipurile acestui „rău” – mai puternic decât morala, care cere doar ca un lucru *să nu* se întâmple – sunt sexualitatea liberă, agresivitatea şi inconştienţa (atâta timp cât nu cauzează o întreţesere a destinelor – vezi tragedia *Oedip Rege*, un bun exemplu de făptuire în necunoştinţă de cauză).

Cea mai mare impudoare morală şi, în acelaşi timp, cel mai greu de mascat este aceea de a fi un supravieţuitor. În termenii unei înlănţuiri mai scurte sau mai lungi de cauze, fiecare vieţuitor este un supravieţuitor, ale cărui fapte sunt în legătură cu dispariţia celorlalţi. Acolo unde astfel de serii sunt scurte şi directe, se vorbeşte despre vinovăţie; acolo unde sunt mijlocite – despre vina fără vină sau tragism; acolo unde acestea sunt mijlocite, indirecte şi universale, se vorbeşte despre o conştiinţă nefericită, disconfort, sentiment tragic al vieţii[71].

Nici Faust nu s-a putut sustrage acestei experienţe. Căci el nu devine numai seducătorul şi iubitul Margaretei, ci şi supravieţuitorul ei. Însărcinată, ea ucide rodul iubirii

71 Minima Moralia lui Adorno, o operă de critică morală capitală a filosofiei germane de după al doilea război mondial, vorbeşte fără rezerve şi în cei mai acizi termeni despre ruşinea supravieţuirii; ar fi superficial să privim această idee ca fiind doar rezultatul experienţelor evreieşti ale acelor ani (l951). Pentru morala supravieţuirii, vezi şi Elias Canetti, Masse und Macht (Mase şi putere), München, 1976.

lor. Pentru ea, binele a născut răul, acceptul sexual – ruşinea socială. Cauzalitatea destinului trece ca un tăvălug peste ea, izvorâtă din mecanismul moral, cu consecinţe nemiloase: disperare, debusolare, crimă, execuţie. Această tragedie poate fi citită şi ca o pledoarie poetică pasională pentru lărgirea conştiinţei morale: arta *este* o critică a conştiinţei naive, mecanice, funcţionând după reflexe. În termenii naivităţii, sentimentele, moralele, identificările şi pasiunile omeneşti au consecinţe devastatoare; doar naivitatea şi ignoranţa pot favoriza jocul cauzalităţii moral – mecanice cu individualul. Spre deosebire de Margareta, victimizată de aceste mecanisme „tragice", Faust beneficiază de proximitatea unui maestru, care îl ţine la distanţă de posibilele raţionamente ale disperării oarbe şi naive:

„Pari deja destul de îndrăcit.

Nimic nu mi se pare însă mai lipsit de gust pe-această lume

Decât un diavol ce cade pradă disperării".

Zadarnic îl blestemă Faust pe maestrul ce-i pricinuieşte suferinţa de a se identifica la rându-i drept un co-diavol; 1 ar transforma din nou bucuros în întruparea sa de câine sau, mai mult, în cea de şarpe. Totuşi, toate căile înapoi spre naivitate îi sunt blocate; el şi-a însuşit conştiinţa mefistofelică, iar aceasta îi cere omului să ştie despre sine tot ce se poate şti; anatema asupra inconştientului este aruncată în aer. Amoralismul estetic al marii arte înseamnă o şcoală a conştientizării: morala

acţionează în conştiinţa naivă ca o parte a inconştientului; inconştienţa, mecanicul, îngrădirea în comportamentul nostru constituie răul autentic.

Cum spuneam, Mefisto are profilul unui luminist kynic; el trădează deci o ştiinţă care îl poate cuceri numai pe acela care a riscat să privească lucrurile amoral[72]. Nicăieri altundeva acest lucru nu se vede mai bine decât în sexualitate, acolo unde laşi *de facto* în urma ta orice inhibiţie morală, pentru a experimenta, precum Faust, „liber, dezlănţuit", însemnătatea vieţii. Mefisto este primul pozitivist sexual al literaturii noastre; optica sa este deja aceea a kynismului sexual. „Căci copilul e copil şi jocul, joc". Pentru el nu este niciun secret felul în care se încarcă bateriile bărbatului Faust: e nevoie „numai" de a trezi în el viziunea femeii nude – în termeni mai moderni, iluzia erotică, „imago", imaginea căutată, schema sexuală. Băutura întineritoare trezeşte în el pornirea de a vedea pe orice femeie tot atât de atrăgătoare ca şi Helena. Cine se îndrăgosteşte, vrea să dea de înţeles ironia lui Goethe, este de fapt victima unei reacţii chimice; cinicii moderni sau alţi poznaşi ai epocii noastre te asigură că dragostea nu înseamnă altceva decât o dereglare hormonală[73]. Muşcătura cinică constă în acest „nimic altceva"; din punct de vedere literar, el aparţine satirei; existenţial, nihilismului; epistemologic, reducţionismului; metafizic, materialismului (vulgar). Ca materialist senin, Mefistofel

72 în „Secţiunea logică" (vol. II) voi descrie mentalitatea ce conduce la „empiria neagră" a ştiinţelor luministe.

73 Un „boogy-tvoogy al hormonilor" (Arthur Miller).

predică necesitatea animalică a iubirii. „O fi sau nu nevoie, şi-acest lucru există”. Toate sublimele năzdrăvănii romantice care le-ar putea trece prin cap îndrăgostiţilor nu valorează nimic atunci când, ca un autentic spirit diabolic, gândul îţi este numai la ceea ce „sufletelor timide le e indispensabil”.

Insesizabil mai puţin lipsită de respect se dovedeşte atitudinea diavolului critic faţă de ştiinţe. Această haină profesorală arhaică, mortificată, osificată în logică, conceptualizantă nu i se potriveşte în niciun chip. Când programul său este empirismul, atunci, în forma sa kynică, vitalistă, lucrurile se exprimă în felul următor: un salt mortal în viaţă, pentru ca totul să îţi parvină imediat, prin propria ta experienţă. Discursul său încurajează riscul experimentării – şi, dat fiind că distinge cu claritate între griul teoriei şi verdele proaspăt al vieţii, el nu-şi poate găsi plăcerea în niciuna din disciplinele academice. Profesorii sunt nebunii propriilor lor instituţii de învăţământ – într-o terminologie modernă, anexe ale „discursurilor” lor. Prin toate facultăţile se învârt palavragii vanitoşi, care complică lucrurile simple până la totala lor incomprehensibilitate – atât jurişti cât şi filosofi, atât teologi cât şi, fără îndoială, medici.

Din postura ginecologului cinic, Mefisto reia vechea şi răutăcioasa zicală: tuturor suferinţelor femeilor „dintr-un singur loc pornind, le vei aduce alinare”. Deşi mai mult succes se va bucura diavolul nostru al teoriei dacă şi-ar începe campania împotriva cinismului semantic (astăzi

critică a limbajului), împotriva pseudologicii şi terminologiilor universitare; el constată că neînţelegerea se ascunde uşor sub haina cuvintelor şi că ignoranţa este forma de dominaţie cea mai longevivă într-o limbă specializată. Diavolul exprimă ceea ce simt studenţii: că universitatea aparţine „prostiei doctorale” (Flaubert), care se înmulţeşte aici, ferită de ochi străini, după voie. Ceea ce afirmă diavolul în *Collegium logicum* (scena elevilor) despre limba filosofilor şi teologilor schiţează un nominalism poetic ce ţine piept oricărei reconstrucţii logice, oricât de severă.

Dacă e să facem un bilanţ, atunci trebuie să recunoaştem că Mefisto al lui Goethe, în ciuda tuturor concesiilor simbolice, nu mai este un diavol hristic, ci o figură postcreştină cu trăsături precreştine. Aspectul modern al fiinţei sale se bazează pe o reactualizări; a Antichităţii: evoluţionismul dialectic (distrugerea pozitivă, răul hun) plus un naturalism filosofic, care este mai aproape de Thales din Milet sau de Heraclit decât de Kant sau de Newton.

4. Marele Inchizitor sau: Omul de stat creştin ca ostaş al lui Iisus şi naşterea învăţăturii instituţionale din spiritul cinismului

„Chiar despre asta este vorba, despre acest «dar»… strigă Ivan. Ca să ştii, novice: nechibzuinţa e tot atât de necesară pe acest pământ. Lumea provine din

nechibzuinţă şi, probabil, fără ea nu s-ar întâmpla prea multe pe pământ. Ştiu ceea ce ştiu!…

…Cu jalnica mea gândire pământească, euclidiană, ştiu doar că există suferinţă, dar nu şi vinovaţi, că fiecare lucru decurge, nemijlocit şi simplu, dintr-un altul, că totul curge şi se nivelează – dar toate acestea nu sunt decât prostii euclidiene… La ce-mi ajută mie că nu există vinovaţi, că orice lucru decurge nemijlocit şi simplu dintr-un altul sau că eu ştiu lucrurile astea? Mie-mi trebuie ceva în schimb, altfel mă voi nimici pe mine însumi… Auzi, dacă toţi trebuie să sufere şi dacă prin suferinţa lor vor răscumpăra armonia eternă, ce treabă au cu asta copiii? Cui i se datorează faptul că au ajuns şi ei în această găleată şi că trebuie să funcţioneze drept îngrăşământ pentru armonia viitoare a lui nu ştiu cine?…”

Dostoievski, *Fraţii Karamazov*

Aprigul Mare Inchizitor al lui Dostoievski nu este decât în aparenţă o figură a Evului Mediu, tot aşa cum, numai aparent, Mefâsto al lui Goethe mai pare a fi un diavol creştin. În realitate, ambii aparţin modernităţii secolului al XIX-lea: primul ca estetician şi evoluţionist, iar celălalt ca reprezentant al lui, conservatorism politic cinic. La fel ca şi Faust, Marele Inchizitor reprezintă o retroproiecţie a unei tensiuni ideologice din secolul al XIX-lea în secolul al XVI-lea; din punct de vedere spiritual – cât şi temporal –, el este mai apropiat unor figuri precum Hitler sau Goebbles, Stalin sau Beria, decât istoricei

Inchiziţii spaniole. Nu este, oare, frivol să aşezi un onorabil cardinal creştin într-o asemenea vecinătate? Defăimarea atârnă greu şi, ca atare, trebuie susţinută cu dovezi serioase, care provin tocmai din istoria Marelui Inchizitor, aşa cum este ea spusă de Ivan Karamazov[74].

Cardinalul Mare Inchizitor din Sevilla, un moşneag ascetic de nouăzeci de ani, în care orice formă de viaţă pare să se fi stins, cu excepţia flăcării întunecate care-i mai arde în priviri, devine într-o bună zi – după cum ne povesteşte Ivan în „poemul său fantastic” – martorul reîntoarcerii lui Hristos. În faţa catedralei, Iisus repetă minunea de demult şi trezeşte la viaţă, cu un cuvânt şoptit, un copil mort. Pare că bătrânul a înţeles imediat semnificaţia a ceea ce se întâmpla, şi totuşi reacţia sa nu e cea firească. În loc să-i aducă slavă Domnului reîntors, el îl arată pe acel om cu degetul său noduros şi ordonă străjilor să-l aresteze şi să-l închidă în temniţele Sfântului Oficiu. În timpul nopţii, moşneagul se coboară în carcera lui Iisus şi-i spune:

„«Tu eşti? Chiar Tu?» Totuşi, înainte de a primi un răspuns, a adăugat: «Nu răspunde, taci. Oare ce ai putea spune? Ştiu prea bine ce ai spune. Nici măcar Tu nu ai dreptul să mai adaugi ceva la ceea ce ai spus deja. De ce ai venit să ne tulburi? Căci ai venit ca să ne tulburi, o ştii prea bine. Dar ştii tu, oare, ce se va întâmpla mâine? Eu nu ştiu cine eşti şi nici măcar nu vreau să ştiu dacă într-adevăr eşti Tu sau e doar o sosie de-a Ta. Mâine însă am să

74 O vom citi aici fără să avem în vedere contextul romanului.

te judec şi am să te ard pe rug ca pe cel mai periculos eretic, iar acelaşi popor care ţi-a sărutat deunăzi picioarele va sări mâine, la un semn al meu, să zvârle cărbuni pe rugul tău. Ştii tu asta? Da, probabil că ştii…»”.

Cine se minunează de comportamentul Marelui Inchizitor se va întreba, desigur, de sensul acestei întâmplări. Atunci când se va fi apropiat cu paşi hotărâţi de el, în gândirea şi fapta bătrânului nu se întrezărea nicio urmă de tulburare, niciun semn de orbire, de nebunie sau neînţelegere. Ceea ce Iisus a considerat a fi fundamentul iertării crucificatorilor săi – „că nu ştiu ce fac” – nu intră în atenţia omului Bisericii! El ştie ce face, şi o ştie într-o manieră şocantă, despre care nu mai trebuie să ne dăm seama decât dacă este una tragică sau una cinică. Dacă Marele Inchizitor ştie ce face, atunci deciziile sale trebuie să se bazeze pe argumente de o greutate copleşitoare, argumente suficient de tari pentru a scoate din ţâţâni credinţa religioasă pentru care pledează. Într-adevăr, el îi prezintă lui Iisus argumentele sale; aduse la un numitor comun, ele exprimă replica politicianului dată întemeietorului unei religii; privind ceva mai în profunzime, observăm o răfuială între antropologie şi teologie, între administraţie şi emancipare, între instituţie şi individ.

Am văzut deja principalul reproş adresat reîntorsului: el s-a întors pentru „a tulbura”. A tulbura ce? Ceea ce Inchizitorul îi ia în nume de rău Mântuitorului său este că s-a reîntors tocmai în momentul când Biserica

catolică – cu ajutorul terorii Inchiziţiei – era pe punctul de a stinge ultima scânteie de libertate creştină, putându-se aproape mulţumi cu gândul de a fi instaurat domnia „adevăratei religii”. Deveniţi totalmente neliberi (în sensul unei politici religioase), oamenii acelor timpuri sunt mai convinşi ca niciodată de libertatea lor. Nu este oare adevărul în posesia lor? Nu a promis oare Hristos că adevărul ne va face liberi? Marele Inchizitor însă ştie să vadă dincolo de această amăgire. El se făleşte cu atitudinea sa realistă; ca reprezentant al Bisericii victorioase, el pretinde nu numai că a desăvârşit opera lui Iisus, dar, mult mai mult, că *a îmbunătăţit-o* \ Căci, în opinia sa, Iisus nu s-a priceput să gândească politic şi n-a înţeles ce înseamnă natura umană din perspectivă politică: anume, *de a avea nevoie de stăpânire*. Descoperim în cuvintele cardinalului dostoievskian, adresate prizonierului său tăcut, una dintre sursele instituţionalismului modern; în acel moment – şi poate numai atunci – o instituţie îşi asumă, impresionant de sincer, structura sa cinică, a minciunii, fundamentată pe necesitate. După reflecţia profundă şi derutantă a lui Dostoievski, puternicii dezvoltă următorul calcul:

Numai cei puţini au curajul libertăţii, pe care l-a dovedit Iisus atunci când i-a răspuns ispititorului din pustie (pentru ce, deşi înfometat, refuza să transforme pietrele în pâini?): „Nu numai cu pâine va trăi omul”. Numai cei puţini au puterea de a-şi înfrânge foamea. Cei mulţi vor renunţa în toate vremurile, în numele pâinii, la

posibilitatea libertăţii. Cu alte cuvinte, oamenii sunt mai tot timpul în căutarea despovărării, a uşurării, a comodităţii, rutinei, securităţii. Puternicii pot oricând porni liniştiţi se la ideea că marea majoritate a oamenilor se teme de libertate şi că nu cunosc altă pornire mai profundă decât aceea de a-şi abandona libertatea, de a construi în jurul lor închisori şi de a îngenunchea în faţa unor idoli mai vechi sau mai noi. Ce le mai rămâne de făcut în această situaţie seniorilor creştini, reprezentanţi ai unei religii a libertăţii? Marele Inchizitor înţelege preluarea puterii ca pe un fel de sacrificiu de sine:

„Dar noi vom spune că îţi suntem credincioşi şi că domnim în numele Tău. Îi vom amăgi din nou, căci pe Tine nu te vom mai lăsa niciodată la noi. Acest neadevăr va fi suferinţa noastră, căci va trebui să minţim”.

Devenim martorii unui experiment de gândire unic, straniu alambicat, dospind paradoxurile conservatorismului modern. Omul Bisericii protestează împotriva exigenţei libertăţii, lăsată moştenire de întemeietorul acestei religii. Căci viaţa omenească, neputincioasă cum este, are nevoie de un spaţiu ocrotitor şi ordonator, clădit pe obişnuinţă, siguranţă, lege şi tradiţie, într-un cuvânt, de instituţii sociale. Cu un cinism impresionant, Marele Inchizitor îi reproşează lui Iisus că nu a îndepărtat disconfortul libertăţii, ci, dimpotrivă, l-a acutizat. El nu a acceptat omul aşa cum este, ci l-a suprasolicitat cu dragostea faţă de el. Seniorii târzii ai Bisericii au mers cu dragostea lor faţă de oameni –

pătrunsă de dispreţ şi realism – până la a-l depăşi pe Hristos; căci ei iau omul aşa cum este el: copil şi copilăros, comod şi slab. Sistemul Bisericii dominante se ridică pe umerii celor care îşi asumă povara morală a minciunii conştiente: deci preoţi care predică, deplin conştienţi, exact opusul învăţăturii creştine – pe care au înţeles-o până în cele mai mici detalii. Ei vorbesc de fapt limba creştină a libertăţii, servind însă sistemului necesităţilor – pâine, ordine, putere, lege –, care fac omul docil. Conceptul de libertate constituie, după cum ştie prea bine Marele Inchizitor, cheia sistemului opresiv: cu cât se vrea mai represivă (Inchiziţia etc.), cu atât mai vârtos trebuie să fixeze în creiere retorica libertăţii. Aceasta şi nu alta este semnătura ideologică a tuturor conservatorismelor moderne, fie ele din Răsărit sau din Apus; fiecare dintre ele îşi aşază la bază o antropologie pesimistă, în urma căreia dorinţa de libertate nu reprezintă altceva decât o iluzie periculoasă, o pornire goală, lipsită de substanţă, care falsifică necesarul şi inevitabilul caracter instituţional („înfrăţit”) al vieţii omeneşti. Acolo unde apar pe lume teorii ale libertăţii şi emancipării, apare şi reacţia împotriva lor – care, în cuvintele Marelui Inchizitor, sună cam aşa:

„… Prin asta dai dovadă că ai o părere mult prea bună despre oameni, fiindcă ei nu sunt mai mult decât sclavi, chiar dacă sunt nişte revoltaţi ai naturii. Priveşte în jurul Tău şi judecă; au trecut cincisprezece secole; du-te şi priveşte-ţi oamenii: pe cine ai ridicat la Tine? îţi jur, omul

este mai slab şi mai josnic decât ţi-ai închipuit… în marele Tău respect pentru el, ai procedat ca şi cum nu ţi-ar fi fost deloc milă de el…”

Aceasta constituie, încă într-o încifrare morală, Magna Charta unui conservatorism teoretic pe baze „antropologice”; Arnold Gehlen ar fi semnat-o fără reţineri. Acest pesimism înţelept ia în calcul, ca o constantă naturală, până şi pornirea omului spre revoltă. Marele Inchizitor dostoievskian se exprimă ca un politician şi ideolog conservator al secolului al XIX-lea, care priveşte retrospectiv spre furtunile istoriei europene de la 1789:

„… O să culce bisericile la pământ şi o să inunde ţărâna cu sânge. Dar, în toată nebunia lor, ei vor realiza că, deşi răzvrătiţi, răzvrătirea lor este una slabă, a căror povară nu o vor putea duce… Nelinişte, haos şi nefericire, acestea formează destinul de azi al omului…”[75].

Dar lucrurile nu se opresc aici. Ultimul salt către „hăul înaltului” (Zinoviev) al unei politici conservatoare cinice se află încă înaintea noastră: Marele Inchizitor ajunge la mărturisirea sa ultimă; puterea se destăinuie la modul cel mai neruşinat şi mai îndrăzneţ. Acesta este unul dintre acele momente paroxistice de neruşinare în care minciuna cea mai gogonată se metamorfozează în adevăr.

75 La o sută de ani după ce Dostoievski a aşternut-o pe hârtie, această reflecţie pare abia acum să-şi împlinească sensul : anume, de cînd tradiţiile de sînga vestice şi-au luat un rămas bun mai radical ca oricînd de la „spiritul (creştin) utopic” şi de cînd intelectualitatea a resimţit perenitatea principiului puterii şi a „raţiunii de stat” pe propriul corp şi în nume propriu. Stânga urcată la nivelul de putere de stat: astfel încep o serie de complicaţii moral-politice şi psihice cu un grad de complexitate mai ridicat.

În gura Marelui Inchizitor, gândirea lui Dostoievski trece de pragul cinic, după care nu mai există cale de întoarcere pentru conştiinţa de mult ne-naivă. El recunoaşte că Biserica a încheiat încă de mult şi cu bună ştiinţă pactul cu diavolul – adică cu acel ispititor din deşert căruia Iisus însuşi i-a refuzat oferta de a stăpâni lumea. Biserica s-a substituit vizibil, conform confesiunii cardinalului, posturii diavolului atunci când s-a hotărât să ia în propria-i mină sabia puterii lumeşti (în vremea lui Carol cel Mare). Ea avea să plătească pentru aceasta cu o conştiinţă nefericită şi cu o conştiinţă cronic scindată. Dacă trebuia sau nu să o facă? Acest lucru nu constituie un semn de întrebare pentru politicianul Bisericii. El vorbeşte ca şi cum ar şti că a fost nevoit să aducă o jertfă uriaşă, căci altfel lucrurile nu puteau merge mai departe, şi că a fost vorba despre o jertfa făcută pe altarul viitorului, nutrită de „spiritul utopiei”. Este un indiciu cu care se pot data cugetările cardinalului în secolul al XIX-lea, care iau în calcul orice formă a răului atâta vreme cât serveşte unui „scop bun”. Marele Inchizitor se lasă furat de himera unei umanităţi unite prin creştinătate şi ţinută laolaltă cu ajutorul puterii şi al Inchiziţiei; această viziune şi numai ea îl ţine în viaţă şi îi ascunde faţă de el însuşi propriul cinism – cu alte cuvinte, îl înnobilează la rangul de victimă. Milioane şi milioane de oameni se vor bucura fericiţi de existenţa lor, liberi de orice vină, iar nefericiţii vor fi doar ei, cei puternici, cei care se jertfesc şi exercită puterea cinică:

„Căci doar noi cei care păzim secretul vom fi cei

nefericiţi. Vor fi mii de milioane de copii mai fericiţi şi doar o sută de mii de suferinzi, cei care au luat asupra lor blestemul cunoaşterii binelui şi răului”.

Acum ies la iveală şocante asemănări între Dostoievski şi Goethe: ambii vorbesc despre un pact cu diavolul; ambii gândesc răul ca imanenţă; ambii îl reabilitează pe Satan şi recunosc că e nevoie de el. Chiar şi diavolul lui Dostoievski – principiul puterii, domnia lumească – e conceput tot ca parte dintr-o putere mai mare, care vrea răul, dar naşte „binele”; deoarece către bine trebuie să conducă, în ultimă instanţă, şi sumbra muncă a Marelui Inchizitor, aşa cum o dovedeşte finalul utopic al povestirii. În ambele cazuri, semnarea pactului cu diavolul nu înseamnă nimic altceva decât a fi realist, adică a lua lumea şi oamenii aşa cum sunt. Tot în ambele cazuri, este vorba despre *puterea* de care se va bucura acela care va opta pentru un astfel de realism; în cazul lui Faust, e puterea ştiinţei, în cazul Marelui Inchizitor – ştiinţa puterii.

Ansamblul „Faust” din Hamburg într-un turneu la Moscova. Mefisto Gustav Gründgens faţă în faţă cu Boris Pasternak.

Cunoaşterea şi puterea sunt cele două moduri prin care se obţine accesul dincolo de bine şi rău; în clipa în care conştiinţa noastră face pasul în acest dincolo, inevitabil, cinismul îşi face şi el simţită prezenţa – la Goethe, estetic, la Dostoievski, moral-politic, la Marx, istoric-filosofic, la Nietzsche, psihologic-vitalist, la Freud, sexual – psihologic. Am atins acel punct în care cinismul şi Luminile intră în contact. Căci Luminile produc cunoaşterea de tip empiric-realist, iar acolo unde aceasta avansează nestingherit, lasă inevitabil în spatele său îngrădirile morale. Gândirea „realistă” trebuie să facă încontinuu uz de o libertate amorală, pentru a dobândi

limpezime. Ştiinţa realităţii va fi deci posibilă doar acolo unde dualismul metafizic este invalidat, acolo unde spiritul cercetător şi-a construit o conştiinţă dincolo de bine şi rău, unde, fără prejudecăţi metafizice şi morale, sec şi neutru, ea studiază ceea ce se petrece[76].

În consecinţă, ar fi oare Marele Inchizitor un cofondator al politologiei pozitiviste, care priveşte empiric „omul" şi deduce doar din firea omului ce instituţii politice i-ar fi necesare supravieţuirii? Instituţia numită Biserică constituie, în cazul lui Dostoievsky doar un reprezentant al instituţiilor de constrângere, care reglementează viaţa socială, având în frunte statul şi armata. Spiritul *acestor* instituţii repudiază orice amintire a marii libertăţi protocreştine; nu religia ca religie trebuie să-l ardă pe rug pe Iisus reîntors, ci religia ca Biserică, analogon al statului, ca instituţie; statul este cel care se teme de nesupunerea civilă, de care pot fi în stare cei religioşi; armata este cea care condamnă spiritul pacifismului creştin; seniorii lumii muncii sunt cei cărora le este groază de oamenii care aşază dragostea, bucuria de a trăi şi creativitatea mai presus de truda pentru stat, pentru cei bogaţi, pentru armată etc. În consecinţă, trebuia oare Marele Inchizitor al lui Dostoievski să-l dea focului pe Iisus, producătorul de dezordine, aducătorul de tulburare?

76 „Lumea este tot ce se petrece", va spune pozitivismul mai tîrziu. Dacă luăm mai în mare expresia „ceea ce se petrece", atunci marii realişti ai secolului al XIX-lea sînt şi ei pozitivişti - sau cel puţin pozitivişti „în formare". Pentru Marx, luptele de clasă (deşi acum un concept comun) reprezintă ceva ce se întîmplă; pentru Nietzsche - voinţa de putere; pentru Freud - pulsiunilc.

Ideal, da. Dar să auzim ce final va avea povestea din gura lui Ivan Karamazov:

„Voiam să o las să se încheie aşa: După ce şi-a sfârşit discursul, Marele Inchizitor a aşteptat o vreme răspunsul prizonierului său. Tăcerea acestuia însă îl apăsa. El a observat că prizonierul l-a ascultat cu atenţie şi l-a privit pătrunzător şi liniştit în ochi, părând că nu are nimic a-i reproşa. Moşneagul ar fi vrut ca acesta să-i spună ceva, fie ele vorbe amare sau blesteme cumplite. Însă nu a făcut altceva decât să se apropie de bătrânul amuţit şi să îi sărute în tăcere buzele bătrâne şi golite de sânge. Acesta a fost singurul său răspuns. Moşneagul a tresărit speriat. Colţurile gurii sale se strâng – se îndreaptă spre uşă, o deschide larg şi îi spune: «Du-te şi nu te mai întoarce niciodată… nu, nu te mai întoarce… niciodată, niciodată!». Şi i-a dat drumul pe străzile şi prin pieţele întunecoase ale oraşului. Şi prizonierul a plecat”.

Dostoievski evită cu intenţie un final bine determinat, intuind poate că şi într-un fel, şi în celălalt, jocul nu se va încheia niciodată. Pentru o clipă însă, politicianul Bisericii trebuie să se dea bătut; pentru o secundă, el vede „alteritatea”, consimţământul nelimitat, incluzându-l şi pe el, care nici nu judecă, nici nu condamnă. Iisusul lui Dostoievski nu numai că-şi iubeşte duşmanul, dar, raţional superior, chiar şi pe cel care-l trădează şi-l perverteşte[77]. Oricum ai tălmăci finalul

77 Cu siguranţă, acesta nu mai este Iisus din Biblie, ci unul din perspectiva lui Iuda, al unui Iuda care-şi caută despovărarea. Cinismul său tragic încearcă să eludeze o vină de nesuportat ; psihanalitic,

deschis al acestei dramatice scene, el dovedeşte cu limpezime un lucru: că Dostoievsk i recunoaşte conflictul a doua principii sau forţe antagonice, care se echilibrează reciproc – chiar mai mult, se neutralizează reciproc. Astfel, el îşi proiectează *de facto* logica dincolo de bine şi rău, adică în acea zonă unde nimeni nu mai poate face altceva decât să accepte realităţile „pozitiv", aşa cum sunt ele. Instituţiile îşi urmează propria logică, religiile pe a lor, iar realistul va face bine să le ia serios în considerare pe amândouă, fără să forţeze o opţiune pentru una dintre părţi. Autenticul rezultat pe care îl oferă raţionamentul cinic al Marelui Inchizitor nu rezidă atât de mult într-un autoportret al politicianului bisericesc, ci în descoperirea că binele şi răul, scopul şi mijlocul pot fi schimbate între ele. Însă acest rezultat nu poate fi suficient de bine evidenţiat. Odată cu el alunecăm, fără puterea de a ne opune, pe tărâmul cinismului. Căci acest lucru nu înseamnă mai puţin decât că religia poate deveni un instrument al politicii în măsura în care politica poate deveni un instrument al religiei – iar dacă lucrurile stau într-adevăr aşa, atunci înseamnă că tot ce considerăm a fi absolut se află de acum într-o lumină relativizantă. Totul devine o chestiune a unghiului din care se aruncă lumina, a punctului de vedere, a proiecţiei, a fixării scopurilor. Adio deci oricărei fixări absolute; vremea pendulării morale a sosit. Dincolo de bine şi de rău nu vom găsi în

---

această atitudine aparţine psihodinamicii fiului ce-şi ucide tatăl, care poate supravieţui, fără să fie sufocat de vină, doar dacă descoperă motive pentru care a trebuit să ucidă.

niciun chip, aşa cum a presupus Nietzsche, un radios şi vital amoralism, ci un nesfârşit crepuscul şi o fundamentală ambivalenţă. Răul devine aşa-numitul rău: imediat ce este conceput ca mijloc al binelui; binele devine aşa-numitul bine: imediat ce se relevă ca element disruptiv (Iisus producând tulburare), distructiv în optica instituţiilor. Binele şi răul, privite în lumină metafizică, se ciocnesc necontenit – iar cine vede astfel lucrurile, dobândeşte o perspectivă tragică (în privinţa căreia vom demonstra că, de fapt, este una cinică)[78].

Căci imediat ce distincţia dintre bine şi rău se şubrezeşte şi tot ceea ce este dobândeşte o imagine metafizic neutră, abia atunci intrăm ecu adevărat în modernitate: este vorba despre o epocă ce nu mai poate concepe o morală transcendentală şi, ca atare, se află în imposibilitatea de a mai distinge limpede între mijloace şi scopuri. De acum înainte, orice afirmare a scopurilor (şi cu atât mai mult a scopurilor ultime) devine „ideologie”, iar ceea ce mai înainte trecea drept idealuri şi învăţătură morală reprezintă acum aparatură „spirituală” transparentă şi utilă. Moralele şi conştiinţele valorice se lasă studiate ca şi cum ar fi nişte obiecte, nişte obiectualizări subiective[79]. Conştiinţa – într-o terminologie mai târzie, „factorul subiectiv” – nu mai este, în relaţie cu

78 Ne apropiem aici de o a treia dezvoltare a termenului „cinism”, care vn fi explicată în „Secţiunea fenomenologică”, vol. II.

79 Aici historismul are o contribuţie hotărîtoare, prin faptul că te ediu-n hm priveşti toate fenomenele conştiinţei drept „produse ale vremurilor lor”, astfel, el face uşor legătura cu psihologismul şi cu sociologismul.

fiinţa exterioară, o alteritate integrală, anume principiul opus, ci, la rându-i, tot o bucăţică de fiinţă, tot o porţiune de realitate. Ea poate fi studiată, descrisă istoric, descompusă analitic şi, esenţial, folosită politic şi economic. Din acest moment ia naştere o nouă ierarhie: pe de o parte naivii, încrezătorii în valori, ideologizaţii, orbiţii, victimele „propriilor" reprezentări, într-un cuvânt, oamenii cu o „falsă conştiinţă", manipulaţii şi manipulabilii. Aceasta este masa, „fauna spirituală", ţara conştiinţei false şi nelibere. Acesteia îi sunt prizonieri toţi cei care nu posedă marea şi libera „conştiinţă adecvată". Dar cine să fie beneficiarii „conştiinţei adecvate"? Purtătorii ei se regăsesc într-o mică elită reflexivă de ne-naivi, de persoane ce nu mai pot fi amăgite, care s-au sustras ideologiei şi şi-au depăşit orbirea. Ei sunt cei nemaimanipulabili, care gândesc dincolo de bine şi rău. Rămâne însă de văzut dacă această ierarhie intelectuală este în acelaşi timp şi una politică, adică dacă cei ne-naivi sunt şi puternici în raport cu cei naivi. În cazul Marelui Inchizitor, întrebarea ar primi un răspuns fără echivoc: da. Dar să fie oare toţi luminaţii, toţi realiştii, toţi ne-naivii – păstrând sensul exact – Mari Inchizitori, adică manipulatori ideologici şi farsori morali, care îşi folosesc ştiinţa despre lucruri pentru a-i domina pe alţii, chiar dacă spre un pretins bine al acestora? Or, este în interesul nostru să nu încercăm să obţinem un răspuns rapid la această întrebare.

Marele Inchizitor, spuneam, reprezintă un prototip al

cinicului (politic) modern. Amara sa antropologie îi şopteşte că omul trebuie să fie şi va fi în continuare amăgit. Omul are nevoie de ordine, de administrare, iar administrării îi este necesară minciuna. Cine vrea să domnească trebuie să ştie să se folosească de religie, ideal, ispitire şi (în cazuri de urgenţă) de violenţă. Pentru el, orice lucru devine, chiar şi din sfera scopurilor, un mijloc; marele politician modern este „instrumentalistul" total şi marele aranjor al valorilor[80].

Şi cu toate acestea nu i se poate reproşa obscurantismul. În termenii povestirii dostoievskiene, *lui* i se atribuie rolul realistului care crede în opiniile sale. Astfel, tocmai de aceea, cinismul său locvace rămâne un factor indispensabil procesului adevărului. Dacă ar fi un mincinos *numai*, atunci ar tăcea. Totuşi, ceea ce el pretinde că face este lucrul potrivit, adecvat, chiar dacă prin mijloace nu tocmai simple. Imperativul său se aseamănă cu motoul lui Claudel: Dumnezeu scrie chiar şi cu litere strâmbe. „În ultimă instanţă", el n-a abandonat direcţia care duce spre „bine". Făcut să vorbească, el dă socoteală de motivele manevrelor sale, iar confesiunea sa, deşi derutantă, reprezintă o contribuţie valoroasă la descoperirea adevărului. Pe căi ocolite, cinicul îşi îndreaptă şinele spre lumânare, ba chiar mai mult, în absenţa unor autodemascări spectaculoase, amorale şi răutăcios-inteligente cum sunt ale sale, acest întreg tărâm ar rămâne unul neexplorat. Tocmai pentru că, adeseori,

80 De aici provine conştiinţa deseori clară a conservatorilor cu privire la „semantică".

nu-ţi poţi forma o impresie despre realitatea „nudă” decât dacă punctul tău de observaţie se află undeva dincolo de bine şi rău, există tendinţa de a urma, în calea descoperirii adevărului, acele confesiuni „amorale”, care şi-au asumat acest punct de observaţie. De la Rousseau până la Freud, o serie de crezuri şi opinii hotărâtoare din punct de vedere existenţial au fost exprimate sub forma *Confesiunilor*[81]. Trebuie să distingem ceea ce se petrece cu adevărat în spatele faţadei. Cinismul vorbeşte din spatele unui paravan; acest lucru este posibil pentru că de acolo nu mai resimţi în niciun fel jena, ruşinea. Abia atunci când, pentru sine, individul face acest pas dincolo de bine şi rău, el poate pune în pagină o confesiune productivă. Când cinicul spune „aşa sunt *eu*”, el de fapt spune „*asta* este”. „Păcatele” mele nu mă incriminează în ultimă instanţă pe mine, ci pe ceea ce este impersonal în mine; ele nu sunt mai mult decât o aparenţă. Ca atare, răul din mine nu reprezintă decât o parte a realităţii comune, unde binele şi răul se anulează într-un neant al neutralităţii. Dar pentru că adevărul înseamnă mai mult decât moralitatea, amoraliştii nu se simt deloc prost – ei sunt în slujba unei instanţe superioare moralei.

Din acest punct de vedere, Marele Inchizitor devine o figură reprezentativă pentru o perioadă de timp. Gândirea sa este dominată de două motive contrastante, respingându-se şi condiţionându-se în acelaşi timp. Ca realist (pozitivist), el a lăsat în urma sa dualismul dintre

81 Vezi capitolul „Minima Amoralia", vol. II.

bine şi rău[82]; ca om al utopiei, ţine cu încrâncenare de ea. El este pe jumătate amoralist, pe jumătate hipermoralist; pe de o parte cinic, pe de altă parte un visător; lipsit de orice scrupule şi încătuşat de ideea binelui ultim. În practică, el nu se dă înapoi de la niciun act de cruzime, de la nicio infamie sau minciună; teoretic însă, este animat de cele mai înalte idealuri. Realitatea l-a format ca pragmatic, ca pe un cinic, ca pe un strateg; dar, în temeiul intenţiilor sale, el se consideră binele însuşi. În termenii acestei scindări, a acestui dublu discurs, se poate recunoaşte structura de bază a marilor teorii „realiste" ale secolului al XIX-lea. Ele se supun unui impuls de compensare a fiecărui pas înainte în materie de realism (amoralism), prin promovarea de utopii compensatorii şi de surogate de morală, şi toate acestea de parcă ar fi insuportabil să aduni laolaltă atâta putere a cunoaşterii şi cunoaştere a puterii, în caz că această acumulare nu este ghidată de scopuri „extrem de bune". Vorbele Marelui Inchizitor indică şi locul de unde se pot procura asemenea scopuri extrem de bune, care rezolvă toate problemele: din viitorul istoric. La sfârşitul „istoriei", „mii de milioane de copii fericiţi" vor popula pământul – constrânşi la fericire şi ademeniţi în paradis de acea minoritate care îi conduce. Dar până acolo mai este drum lung, flancat de o parte şi de alta de nenumărate ruguri fumegânde. Dar cum scopul se consideră a fi unul absolut corect, niciun preţ nu pare prea mare pentru a-l atinge. Dacă ţelul este unul absolut bun,

82 în ceea ce priveşte domeniul (bisericesc) politic, dualismul este următorul : putere şi spirit.

atunci bunătatea sa trebuie să învăluie şi mijloacele folosite, uneori reprobabile. Pe de o parte instrumentalismul total, pe de altă parte utopia – de aici o nouă formă de teodicee cinică. Suferinţa umană este pusă în legătură cu parcurgerea unui traseu istoric; tocmai de aceea ea devine o funcţie indispensabilă a progresului; suferinţa este o strategie – nota bene, suferinţă sub forma lui a lăsa să sufere (Inchiziţia); strategul nu suferă decât prin faptul că ştie că ştie că mine.

Tâlcul întregii poveşti a Marelui Inchizitor, aşa cum am reprodus-o aici, iese acum limpede la iveală. Povestitorul ei este în realitate un filosof al istoriei burghez, cu un profil ruso-ortodox, un cripto – hegelian înclinat spre tragism. Dacă e să cobim, atunci nu trebuie decât să ne închipuim ce se întâmplă atunci când un politician rus de tipul Marelui Inchizitor se întâlneşte cu cea mai proeminentă filosofie a istoriei de tip „realist” a secolului al XIX-lea, marxismul. Dar ce rost are să fii cobe. Întâlnirea între cei doi a avut deja loc şi nu trebuie decât să aruncăm o privire asupra istoriei Europei de Est a secolului nostru pentru a descoperi cel puţin două ultraproeminente personalităţi duale de tip Marxist – Mare Inchizitor, utopist-megacinic. Nu are sens să te întrebi dacă această întâlnire era una necesară sau s-a datorat de fapt unei neînţelegeri. Din punct de vedere istoric, contopirea dintre marxism şi mare-inchizitorism nu poate fi negată, deşi s-ar putea aduce argumente solide care să demonstreze că rusificarea marxismului reprezintă „de

fapt” o excentricitate, arătând cum spiritul pervers, aventurier-ilegitim al unei teorii a eliberării se transformă într-un instrument al oprimării superlativ riguroase. Acest proces devine inteligibil numai prin retroprivirea cinică a Marelui Inchizitor al lui Dostoievski. Numai ea oferă un model logic explicit pentru tălmăcirea acestui fenomen: cine vrea să domnească, foloseşte adevărul pentru a minţi. Cine minte masele în numele adevărului – şi marxismul conţine, fără îndoială, mari momente de adevăr – nu riscă, cel puţin teoretic, niciun fel de opoziţie. Totuşi, în maniera Marelui Inchizitor, deţinătorii moderni ai puterii trebuie să-i spună unui Marx reîntors: pe tine nu te vom mai primi printre noi; ne vom revendica de la tine dacă respecţi o inviolabilă condiţie, aceea de a nu te mai întoarce „niciodată, niciodată”! Căci oricine s-ar reîntoarce (fie chiar „EI” sau un „dublu al Său”) ar fi, fără îndoială, o sursă de *tulburare* – şi ştim foarte bine ce li se întâmplă acestora.

Trădează oare raţionamentul Marelui Inchizitor existenţa unei contradicţii fundamentale între spiritul „adevărului” şi cel al „instituţiilor”? Să fie chiar o lege universal valabilă faptul că, odată cu încercarea de a ridica „adevărul” la nivel de „religie de stat”, acesta se transformă în opusul său? Nu indică toate acestea că logica Marelui Inchizitor a triumfat şi, ca atare, că orice Iisus reîntors va arde pe rugurile Sfintei Instituţii a Inchiziţiei, că un Nietzsche reîntors ar muri în camerele de gazare de la Auschwitz, iar Marx reîntors ar putrezi de viu

în lagărele siberiene? Să fie, oare, o raţiune în spatele acestor revizuiri cinic-tragice?

Secolul al XIX-lea, spuneam, constituie epoca formulării marilor teorii realiste, care aruncă o privire indiferentă la bine şi la rău, „obiectivă”, asupra unei lumi relevante pentru om: istoria, statul, puterea, luptele de clasă, ideologiile, forţele naturii, sexualitatea, familia. Toate aceste cunoştinţe sunt apoi stocate într-un mare arsenal teoretic, într-o mare magazie de scule a celor interesaţi de practică. „Cunoaşterea înseamnă putere”, spune mişcarea muncitorească. Dar, în măsura în care, pe de o parte, se tot adună instrumentele, de cealaltă parte se nasc şi cresc marile socoteli. Pe de o parte deci instrumentele, de cealaltă parte – strategiile; aici, mijloacele obiectual neutre, dincolo, scopurile grandioase şi utopic-bune. Aici, realităţile, dincolo, valorile. Cam aşa se conturează autoportretul instrumentalismului şi pragmatismului modern. Un picior stă înfipt dincolo de bine şi rău, în timp ce ai doilea caută un punct de sprijin în morală (utopică). Pe scurt, secolul al XIX-lea dezvoltă o primă formă a conştiinţei cinice moderne, care cuplează un riguros *cinism al mijloacelor* cu un *moralism al scopurilor* la fel de rigide. Căci, în privinţa scopurilor, nimeni nu ar îndrăzni să-şi închipuie un dincolo de bine şi de rău real, fiindcă numele său ar fi „nihilismul”. Lupta împotriva nihilismului reprezintă de fapt autenticul război ideologic al modernităţii. Dacă există un front pe care comunismul şi fascismul luptă împreună, atunci acesta este împotriva

nihilismului, pe care îl vor aşeza, la unison, în spatele „decadenţei burgheze”. Amândurora le este comună determinarea de a opune curentului „nihilist” o valoare absolută: pe de o parte utopia naţională, de cealaltă parte – utopia comunistă[83]. Ambele garantează un scop ultim, care sanctifică orice mijloc şi promite un sens existenţei. Dar acolo unde cinismul radical îşi găseşte mijlocul într-un moralism hotărât al scopurilor, va dispărea orice urmă de sentiment moral. Moralismul modern şi bine înarmat se transformă într-un teribil vârtej distructiv, într-un infern al bunelor intenţii.

Nu trebuie să înţelegem toate acestea ca fiind o deducţie teoretică. Am încercat doar să schiţăm o logică a catastrofelor politice moderne – însă catastrofele reale au precedat această tentativă. Nicio minte omenească n-ar putea dovedi atâta frivolitate şi dezamăgire încât să ajungă la asemenea concluzii doar din „dragoste de adevăr”. Căci, în esenţă, nimeni nu şi-ar putea închipui o serie de atrocităţi pe scară mare dacă ele nu s-ar fi întâmplat ca adevărat. Abia acum, – post-factum, începem să fim atenţi la premisele spirituale ale maladiei politice. Abia ulterior poţi şi începi să-ţi pui întrebări cu privire la necesitatea şi probabilitatea acestui coşmar autoprodus. El trebuie să se fi înfăptuit cu adevărat înainte ca gândirea noastră să-şi depăşească sfiala şi inerţia şi să înceapă să cerceteze gramatica acestor catastrofe. Singurii anticipatori ai

83 Înfrîngerea nihilismului ? „Înfrîngerile... sînt întotdeauna mai rele decît ceea ce este înfrînt” (Adorno, Negative Dialektik / Dialectica negativă, Frankfurt am Main, 1966, p. 371).

acestei logici catastrofice de mare amploare, Nietzsche şi Dostoievski, nu ştiau, în timp ce îşi desăvârşeau chinuitoarele experimente de gândire, cât de mult vor vorbi de fapt despre politică; ei s-au exprimat aproape exclusiv în termeni moral-psihologici şi s-au închipuit pe sine ca fiind cei de pe urmă, într-o milenară tradiţie religioasă Ceea ce au scris ei a fost dospit într-o interioritate marcată religios şi sfâşiată psihologic; ambii s-au conceput pe sine ca o explozie în tradiţia creştină, comete în coada istoriei religiei de până la ei – călăuzind înspre o modernitate sumbră. Totuşi, tălmăcirea politică a ideilor lor nu s-a lăsat aşteptată mai mult de două generaţii. Concepute cu apel la interioritate, structurile descrise de Nietzsche şi Dostoievski se vor materializa într-o exterioritate dintre cele mai brutale. Da, ei au existat cu adevărat, Marele Inchizitor rus al secolului XX, precum şi Supraomul naţional german, ambii instrumentalişti de clasă: în privinţa mijloacelor, cinici până la extrem; referitor la scopuri, „moralmente” pseudonaivi.

Ne-am depărtat atât de mult de punctul nostru de pornire, încât ar părea foarte posibil să nu existe nicio legătură între Diogene, protokynicul, şi Marele Inchizitor, cinicul modern. Pare că numai o inexplicabilă toană a istoriei conceptelor leagă cinismul modern de şcoala filosofică antică. Totuşi, în această aparentă toană se întrezăreşte şi o urmă de metodă, un element de legătură care uneşte aceste fenomene incomparabile peste secole şi

milenii. Acest element de legătură se fundamentează, în opinia noastră, în două puncte comune dintre kynism şi cinism: primul este motivul *autoconservării* în vremuri de criză, al doilea – o formă de realism impudic, „murdar”, care se raportează, fără să ţină cont de vreo barieră morală, la „ceea ce se petrece”. În comparaţie însă cu realismul existenţial al kynismului antic, cinismul modern este doar „o treabă făcută pe jumătate”; căci sensul său realist se referă, cum am arătat, numai la manevrarea lipsită de scrupule a tot ceea ce este mijloc spre un scop, *nu şi la scopuri în sine*. Megacinicii teoretici moderni, de tipul Marelui Inchizitor, sunt cu totul altceva decât urmaşi ai lui Diogene. În ei clocoteşte mai degrabă ambiţia unui Alexandru, căruia Diogene i-a servit un refuz – desigur, o altfel de ambiţie, alterată[84]. În timp ce Diogene îşi exprima „dorinţa” să nu-i mai stea în soare, adepţii cinismului modern tânjesc ei înşişi „după un loc însorit”; nu-i preocupă altceva decât să se bată cinic – adică deschis, fără scrupule – pentru a dobândi ceea ce pe Diogene l-a lăsat rece. Iar faptul că, pentru aceasta, orice mijloc e bun – chiar şi genocidul, distrugerea totală a planetei, contaminarea solului şi a apei, nimicirea întregii faune – demonstrează că, în privinţa instrumentelor, ei s-au plasat dincolo de bine şi de rău. Dar ce s-a întâmplat oare cu impulsul *kynic*? Dacă cinismul a devenit o caracteristică inevitabilă a realismului modern, atunci de ce acest realism nu priveşte şi scopurile? *Cinismul mijloacelor*, ce

84 Corespondentul creştin: o faci spre binele celuilalt.

caracterizează „raţiunea noastră instrumentală” (Horkheimer), se lasă compensat numai printr-o întoarcere la un *kynism al scopurilor*. Asta înseamnă: despărţirea de spiritul scopurilor îndepărtate, o recunoaştere a lipsei iniţiale de scop a existenţei, o îngrădire a poftei de putere şi a puterii poftei – într-un cuvânt, a înţelege moştenirea lui Diogene. Nu este vorba de un romantism de pubelă şi nici de o fantezie a „vieţii simple”. Miezul kynismului constă într-o filosofie critică şi ironică a aşa-numitelor necesităţi, pentru scoaterea la iveală a fundamentalei lor lipse de măsură şi a absurdităţii lor. Impulsul kynic nu s-a păstrat viu numai de la Diogene şi până la stoici – efectele lui se simt şi la Iisus, un turbulent *par excellence*, şi la toţi autenticii urmaşi ai maestrului, care, ca şi el, aveau convingerea lipsei de scop a existenţei. De aici porneşte aura stranie a vechilor învăţaţi ai Asiei, fascinând Occidentul: ei întorc cu calm spatele ideologiei sale a scopurilor, precum şi raţionalizărilor aviditătii sale. Existenţa „nu are altceva de căutat” pe această lume decât pe sine însăşi; dar acolo unde domneşte cinismul, noi umblăm să găsim orice altceva în afară de existenţă. Înainte de a trăi „cu adevărat”, mai avem întotdeauna ceva de rezolvat, încă un obiectiv de atins, încă o dorinţă mai importantă de împlinit, încă o socoteală de încheiat. Şi din acest încă, încă şi iar încă ia naştere acea structură a amânării şi a vieţii indirecte, pe care o ţine în funcţiune sistemul producţiei nemăsurate. Aceasta ştie să se recomande mereu ca un „scop neapărat bun”,

pseudoghidându-ne ca un scop adevărat, dar retrăgându-se ori de câte ori ne-am apropiat de el.

Raţiunea kynică culminează în priceperea (etichetată drept nihilism) de a trimite la plimbare marile scopuri. În acest sens nu poţi fi niciodată suficient de nihilist. Cine refuză în sens kynic toate aşa-numitele valori şi ţeluri aruncă în aer cercul raţiunii instrumentale, care urmăreşte scopuri „bune” cu mijloace „rele”. Mijloacele se află în mâinile noastre şi au o rază de acoperire atât de mare (de producţie, de organizare, precum şi de distrugere), încât îţi pui întrebarea dacă mai există cumva scopuri cărora să le folosească. Cui sunt necesare aceste mijloace incontrolabile? în clipa în care ne încolţeşte ideea de a renunţa să mai privim binele ca *scop* şi de a ne dedica acelor lucruri care *deja* sunt aici, va fi posibilă o relaxare în ceea ce priveşte adunarea de mijloace în beneficiul unor scopuri imaginare şi tot mai îndepărtate. Cinismul nu poate fi placat decât de kynism, nu de morală. Numai un kynism senin al scopurilor te poate ajuta în faţa ispitelor vieţii, şoptindu-ţi că viaţa nu are nimic de pierdut în afară de sine însăşi.

Dat fiind că în acest capitol am vorbit mult despre reîntoarcerea unor mari spirite, ar fi probabil potrivit în final să vorbim şi să ne închipuim o *reîntoarcere a lui Diogene*. Filosoful se coboară din butia sa atenianã şi ajunge în secolul XX, trece prin două războaie mondiale, circulă prin metropolele capitalismului şi ale comunismului, se informează cu privire la conflictul Est-

Vest, ascultă conferinţe dedicate strategiei nucleare, teorii ale plusvalorii şi ale administrării ei, vizitează posturi de televiziune, este luat de unul din valurile de vilegiaturişti ce pleacă în vacanţă cu maşina pe autostradă, cască ochii la un seminar Hegel... A venit oare şi Diogene ca să ne tulbure? Pare mai degrabă că ar fi chiar el însuşi tulburat. Să fii pregătit pentru orice – aceasta era învăţătura sa; dar ceea ce-i este dat să vadă pare a-l depăşi până şi pe el. Pe atenieni i-a considerat întotdeauna cam excesivi – dar pentru ceea ce ar întâlni în prezent, nicio clasificare nu se potriveşte. Stalingrad, Auschwitz, Hiroshima! – ce mai înseamnă, comparativ, războaiele persane? De teama instituţiilor psihiatrice, Diogene s-ar teme să umble, în miezul zilei, pe stradă cu lampa aprinsă[85]. De asemenea, n-ar şti, atunci când pantomima filosofică se dovedeşte insuficientă, cum să-şi folosească cuvintele pentru a dialoga cu oamenii. El a constatat că aceştia sunt dresaţi să înţeleagă lucrurile complicate, dar nu şi pe cele simple; a remarcat că perversitatea li se pare normală. Ce să facă? Dintr-odată are o senzaţie pe care nu a avut-o niciodată în Atena, aceea că are ceva important de spus. Atunci, totul părea mai degrabă un joc; acum însă, lucrurile trebuie luate în serios. Oftând, Diogene acceptă să intre şi el în joc; ca atare, de acum înainte va încerca să fie serios, pe cât posibil, va deprinde noul jargon filosofic, va învăţa să

85 Doar o dată a fost văzut Diogene preumblându-se astfel prin modernitate. Happening-vil metafizic al lui Nietzsche, în care „omul nebun” cu lampa anunţă : „Dumnezeu a murit”, a constituit un reper luminos al neokynismului.

folosească aceste jocuri de cuvinte până când îi va ameţi pe cei din jurul său. Încet, subversiv, cu o mină serioasă, el va încerca să transmită contemporanilor săi acele lucruri simple, senine pe care le are de transmis. El ştie că gândirea în sensul cinismului mijloacelor şi-a stilat la maximum potenţialii elevi, iar raţiunea lor critică funcţionează excelent. Cu această raţiune trebuie să se măsoare filosoful care predică kynismul scopurilor. În aceasta constă concesia lui Diogene faţă de modernitate. El are la dispoziţie două căi de a submina uzul modern al raţiunii în ştiinţă şi tehnică: ontologic şi dialectic. Diogene le-a testat pe ambele, incognito. Este sarcina noastră să îi descoperim urmele.

5. Modul impersonal sau:

Cel mai adevărat subiect al cinismului difuz modern

„Privitor la acesta (mod *obişnuit* de a fi, n.a.), poate că nu ar fi inutil de remarcat că interpretarea are o intenţionalitate pur ontologică şi că se îndepărtează mult de o critică morală a existenţei comune, precum şi de orice aspiraţie de tip «filosofie a culturii»”.

Martin Heidegger, Sein und Zeit (Fiinţă şi timp), p. 167

„«Viaţa» este o «afacere», indiferent dacă îşi socoteşte sau nu costurile”.

Martin Heidegger, Sein und Zeit (Fiinţă şi timp), p. 289

„Ce rost să mai trăieşti, dacă înmormântarea te costă acum numai 10 dolari?”

Slogan publicitar american

Impersonalul, non-persoana din galeria noastră cinică aminteşte, prin prezenţa sa minimală, de acele ecorşee pe care le folosesc graficienii pentru a studia poziţiile corpului uman sau pentru a realiza schiţe de anatomie. Totuşi, poziţia întrezărită de Heidegger nu este una anume. El urmăreşte „subiectul” în banalitatea existenţei sale comune, de zi cu zi. Ontologia existenţială, care tratează imper sonalul şi prezenţa sa în viaţa de zi cu zi, încearcă ceva ce filosofi a de odinioară nici măcar nu şi-ar fi putut închipui: ridicarea banalului la rang de obiect al teoriei „înalte”. Chiar şi acest gest aruncă asupra lui Heidegger bănuiala kynismului. Ceea ce criticii i-au reproşat ontologiei existenţiale heideggeriene ca fiind o „greşeală” aste, poate, tocmai umorul, ironia sa specială. Ea ridică arta platitudinii pe culmile conceptului explicit. Ea poate fi. citită ca o satiră întoarsă, care nu trage în jos ceea ce este sus, ci invers, ridică ceea ce se află jos. Ea încearcă să exprime expresiv şi amănunţit lucrul de la sine înţeles, încât să fie înţeleasă „până şi” de intelectuali. Dintr-un anumit punct de vedere, în discursul heideggerian, cu năstruşnicul său stil de a tălmăci

conceptele, se ascunde o bufonerie logică de mare clasă: încercarea de a transpune cunoaşterea mistică şi simplă a vieţii simple, „aşa cum se petrece ea”, în atât de elaborata tradiţie de gândire europeană. Stilul de viaţă al lui Heidegger, de ţăran din Schwarzwald, bucuros de singurătate, retras în cabana din munţi, rumegându-şi gândurile cu şapca sa proverbială pe cap, n-a reprezentat numai o formă exterioară. Ea corespunde de fapt unui stil de a filosofa. Aceeaşi moralitate exigentă poate fi regăsită şi aici. Ea arată cât de multă îndrăzneală este necesară ca să spui, în circumstanţele moderne, ceva simplu, originar, şi care să-şi poată croi drum prin nenumăratele şi complexele alambicări ale conştiinţei „luminate”. Să citim afirmaţiile lui Heidegger despre impersonal, despre existenţa în cotidian, despre expresia verbală şi despre echivoc, despre aneantizare şi despre supunere etc., având în fundal portretul lui Mefisto şi pe cel al Marelui Inchizitor; rezultă o serie de încercări de o banalitate mai înaltă, prin care filosofia încearcă să-şi caute, pipăind, orbeşte, drumul înspre „ceea ce se petrece”. În timp ce analiza hermeneutic-existenţială heideggeriană lucrează în mitul obiectivităţi! ea dă naştere şi unui „pozitivism de profunzime”, unul dintre cele mai exigente. Astfel, apare o filosofie care ia oarecum ambivalent parte la un spirit de epocă producător de deziluzii, secularizant şi tehnicizant. Ea gândeşte dincolo de bine şi de rău, dar de această parte a metafizicii; deci nu se poate mişca decât pe linia subţire dintre aici şi dincolo.

Neokynismul teoretic al secolului nostru – filo Sofia existenţei – demonstrează, prin modul său de gândire, aventura banalităţii. Ceea ce ea ne prezintă constituie focurile de artificii ale lipsei de sens, care începe să se înţeleagă pe ea însăşi. Trebuie să înţelegem atitudinea dispreţuitoare cu care Heidegger, în sus-citatul moto, îşi retrage munca la mare distanţă de orice fel de „critică moralizatoare", de parcă ar vrea să sublinieze că gândirea contemporană s-ar fi debarasat, o dată pentru totdeauna, de povara moralismului şi că nu mai are nimic de a face cu „filosofia culturii". Nu poate fi mai mult decât „aspiraţie": un scrupul inutil, gândire pe picior mare şi viziune de secol al XIX-lea, căreia îi displac sfârşiturile. Împotriva acesteia acţionează „perspectiva pur ontologică", gheaţa fierbinte a modernităţii reale, căreia nu-i mai ajunge o simplă emancipare în stil luminist şi care a „trecut" deja de şi prin toate formele criticii analitice. Gândind ontologic şi exprimându-ne pozitiv, putem scoate la iveală structura existenţei: pentru a împlini acest deziderat, Heidegger se cufundă – pentru a ocoli terminologia subiect-obiect – într-un jargon alternativ îndrăzneţ care, de la distanţă, nu pare să fie mai fericit decât acela pe care el şi-ar fi dorit să-l evite, dar în noutatea căruia răzbate ceva din aventura modern-originarului: o înnădire a arhaicităţii cu crepuscularitatea, o oglindire a timpuriului în ultim. În „genuinitatea" sa, expresia verbală heideggeriană aduce în discuţie unele lucruri de care, în termenii oricărei alte filosofii, nici nu ar putea fi vorba. Chiar în momentul în

care gândirea – explicit „nihilistă” – recunoaşte lipsa de sens ca fundal al oricărei exprimări sau atribuiri de sens, devine necesară şi cea mai performantă hermeneutică, adică arta înţelegerii sensului, pentru a articula filosofic sensul lipsei de sens. În funcţie de prejudecăţile cititorului, acest lucru poate fi deopotrivă incitant şi frustrant – o încercuire a unui gol înţeles, un joc al umbrelor pentru raţiune.

Dar cine sau ce să fie această fiinţă stranie pe care Heidegger o descoperă în spatele modului impersonal de exprimare? La prima vedere, ar părea să corespundă masei plastice moderne, care nu reprezintă un obiect propriu-zis şi ale cărei suprafeţe netede nu lasă să transpară vreo semnificaţie „specială”. Cu toate acestea, ea este nemijlocit reală şi concretă la atingere. În acest sens, subliniază Heidegger, impersonalul nu este o abstracţiune – un concept general care ar include „toate eurile”; el vrea să îl lege, ca *ens realissimum*, de ceva prezent în fiecare dintre noi. Impersonalul înşală aşteptările celor care vor să vadă în el o persoană, să-i caute o semnificaţie individuală şi un sens existenţial bine definit. Este precum plasticul modern, non-figurativ: real, cotidian, parte concretă a unei lumi şi totuşi în niciun chip întrupat într-o persoană autentică, făcând trimitere la o semnificaţie anume, „autentică”. Impersonalul este neutrul eului nostru: un companion de zi cu zi, dar nu „eu însumi”. Într-o oarecare măsură, el exhibă participarea mea exterioară, mediocritatea mea. Impersonalul este ceea ce

am în comun cu toţi ceilalţi, este eul meu public şi, în relaţie cu el, media are întotdeauna dreptate. Fiind un eu impropriu, impersonalul se debarasează de orice caracteristică proprie şi, cu atât mai mult, personală; conform firii sale, el vrea să şi le facă pe toate cât mai uşoare, să împrumute totul de la faţa mea exterioară şi să ţină de aparenţele convenţionale, într-un anume sens, el se poartă astfel şi cu sine însuşi, căci „el însuşi" reprezintă un ceva descoperit de el printre atâtea alte lucruri date. Acest impersonal se lasă înţeles ca nefiind ceva de sine stătător, ce nu posedă nimic de la sine însuşi şi pentru sine însuşi, ceea ce explică răspândirea sa existenţială; da, rămâne pierdut în lumea cu care, mai întâi de toate, se întâlneşte. Iată ce părere are Heidegger:

„Mai întâi de toate, eu nu «sunt» «eu» în sensul propriului meu sine, ci toţi ceilalţi în sens impersonal. Din acesta din urmă şi ca el, eu îmi sunt mai întâi de toate «dat» «mie însumi». Mai întâi existenţa este impersonală şi ea rămâne astfel de cele mai multe ori" (*Sein und Zeit* / *Fiinţă şi timp*, p. 129).

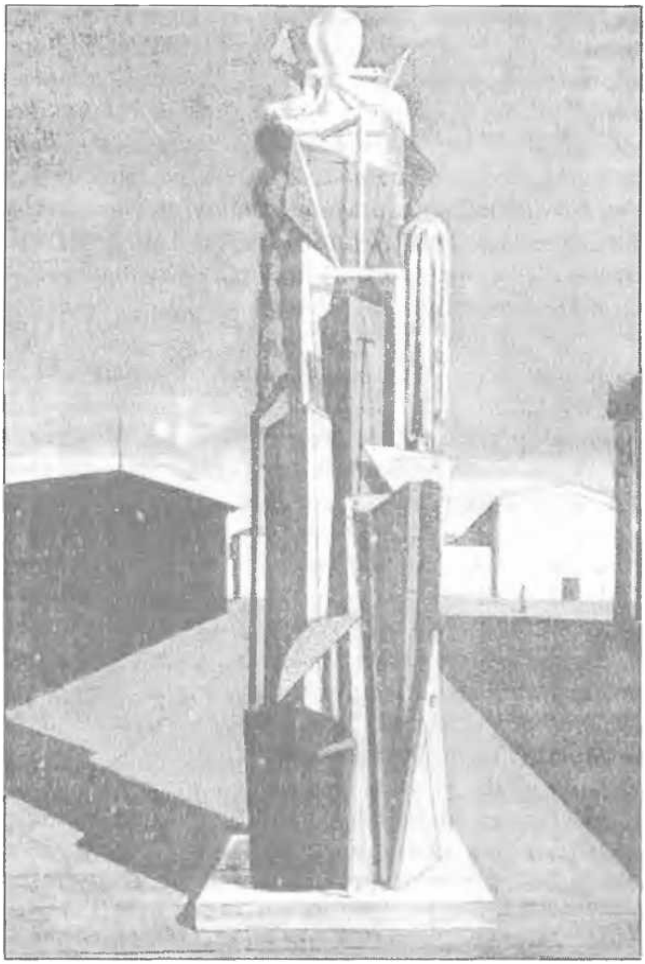
„Ca impersonal, eu trăiesc sub domnia tacită a celuilalt. (…) Fiecare este celălalt şi nimeni nu este el însuşi. Impersonalul… este nimeni-ul…" (*Sein und Zeit* / *Fiinţă şi timp*, p. 128).

Această descriere a impersonalului – cu care Heidegger cucereşte o posibilitate de a vorbi filosoficeşte despre eu, fără a recurge însă la limbajul filosofiei obiectului şi subiectului – are efectul unei retroversiuni a

termenului de subiect în limba comună (*subiect al*, n.t.), unde acesta înseamnă „supunerea”[86]. Cel „supus” consideră că nu se mai posedă pe sine. Niciodată limba impersonalului nu exprimă ceva propriu, ci ia doar parte la „exprimarea” comună (*discours*). În această exprimare – în care se spun lucrurile care tocmai se spun – impersonalul se închide în faţa înţelegerii autentice a propriei existenţe, precum şi în faţa lucrurilor exprimate. În această exprimare se trădează „dezrădăcinarea” şi „inautenticitatea” existenţei de zi cu zi. Ei îi corespunde curiozitatea, ce se dedă mereu fugar şi „fără aşezare” noului. Impersonalul curios nu este interesat niciodată – în măsura în care „practică comunicarea” – de o adevărată înţelegere, ci de opusul acesteia, de evitarea formării unei convingeri, de refuzul unei „autentice” priviri în existenţă. Heidegger susţine această eschivă prin conceptul de *dezagregare* – un termen care atrage atenţia. Dacă tot ce s-a afirmat până acum părea să-şi dorească a exprima atemporalitate şi valabilitate uiversală, atunci, cu ajutorul acestui cuvânt, realizăm dintr-odată în ce loc al istoriei moderne ne aflăm. Niciun alt cuvânt nu este atât de impregnat ca acesta de parfumul specific mijlocului anilor 20, anii primei modernităţi germane de anvergură. Tot ce s-a afirmat până acum despre impersonal ar fi fost probabil de neimaginat în afara premisei existenţei reale a Republicii de la Weimar, cu al său frenetic stil de viaţă

86 în „Secţiunea logică” (vol. II) voi merge mai departe pe urmele acestei „traduceri” şi voi cerceta ce înseamnă a supune şi a fi supus pentru teoria cunoaşterii.

postbelic, cu ale sale mijloace de comunicare în masă, cu americanismul său, cu industria sa culturală şi de divertisment, cu marele său mecanism de dezagregare.



De Chirico, Marele metafizician, 1917.

Numai în climatul cinic, demoralizat şi demoralizant

al unei societăţi postbelice, în care morţilor nu li se permite să moară, deoarece se clădeşte un capital politic pe dezintegrarea lor, numai aici se poate întâmpla ca un impuls al „spiritului epocii” să treacă în filosofie, să trateze existenţa „existenţial” şi să aşeze existenţa de zi cu zi în opoziţie cu cea „autentică”, conştient definită în termenii lui „a fi pentru a muri”. Abia după amurgul militarismului, abia după „prăbuşirea valorilor”, abia după *coincidentia oppositorum* pe fronturile războiului material, acolo unde „binele” şi „răul” se împing unul pe celălalt în dincolo, abia acolo ar fi posibilă o astfel de „tălmăcire” a „existenţei autentice”. Abia aceste timpuri devin atente în mod radical la socializarea internă; abia acum se intuieşte că realitatea va trece în cârmuirea unor fantome, a unor imitatori, a unor maşini umane coordonate din exterior. Fiecare ar putea fi o replică, nu şi el însuşi. Dar cum să le distingem? Cum poţi să-ţi dai seama dacă te afli în faţa unui „el însuşi” sau a unui impersonal? Acest lucru alimentează îngrijorarea febrilă a existenţialiştilor faţă de atât de importanta şi, în acelaşi timp, imposibilă distincţie dintre adevărat şi contrafăcut, dintre autentic şi inautentic, dintre definit şi confuz, dintre determinat şi nedeterminat (cel care este „numai aşa”):

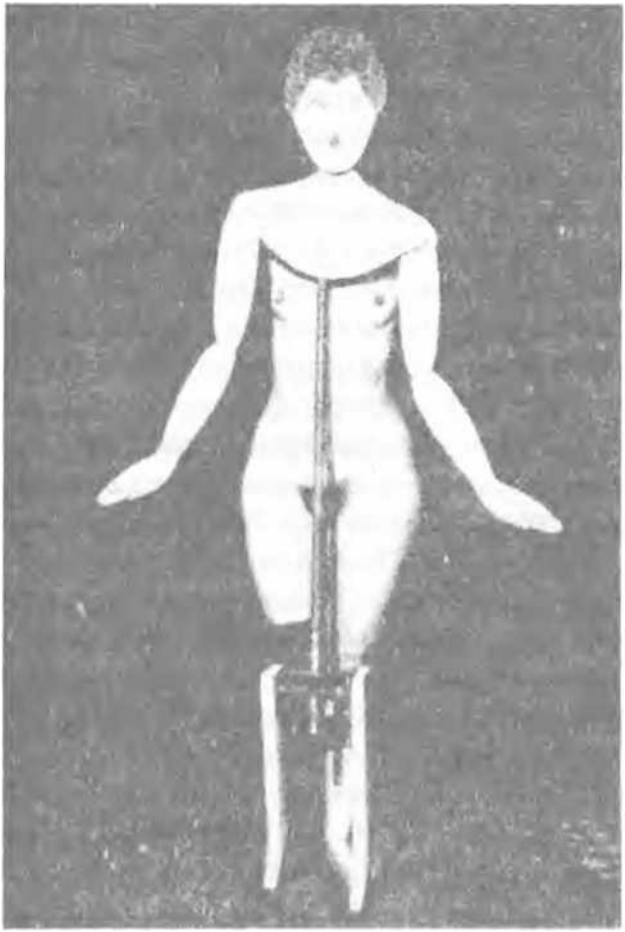
„Totul arată de parcă ar fi înţeles de adevăratelea, de fapt însă nu e nici apropiat şi nici exprimat sau cel puţin nu pare să fie aşa şi, totuşi, în esenţă, este” (Sein und Zeit / Fiinţă şi timp, p. 173).

Limba, pare-se, păstrează cu greu deosebirea dintre

ceea ce doar „arată aşa” şi ceea ce „este aşa” cu adevărat. Însă experienţa arată cum toate se şterg. *Totul arată precum*. Filosoful muşcă în jurul acestui *precum*. Pentru pozitivist, toate ar fi aşa cum sunt; nu există nicio diferenţă între aparenţă şi esenţă – acest lucru n-ar fi altceva decât o sechelă metafizică, de care trebuie să ne eliberăm cât mai repede. Totuşi, Heidegger insistă asupra unei diferenţe şi ţine strâns cu dinţii de alteritate, de celălalt, care nu numai că nu este „precum”, ci are de partea sa esenţialul, adevăratul, autenticul. La Heidegger, sechela metafizică şi rezistenţa faţă de pozitivismul pur se trădează în *voinţa de autenticitate*. Există şi „o altă dimensiune” – chiar dacă se sustrage percepţiei, şi asta pentru că nu aparţine „lucrurilor” perceptibile. Alteritatea nu se lasă însă afirmată decât dacă, în acelaşi timp, se garantează că arată exact ca unul; pentru o privire din exterior, „autenticul” nu se desprinde cu niciun chip de „inautentic”.

În acest memorabil raţionament pulsează spiritul anilor 20: el postulează o diferenţă pe care trebuie să o „facem”, dar pe care nu o putem păstra. Atât timp cât eterogenitatea mai este cel puţin *afirmată* ca mod constitutiv fundamental al lucrurilor, formal, posibilitatea „celeilalte dimensiuni” rămâne în picioare. Prin aceasta, gândirea lui Heidegger pare să se epuizeze într-o salvare formală a autenticului, care poate foarte bine să arate la fel ca şi „inautenticul”. Totuşi, el nu este clădit prin simple afirmaţii; până la urmă, această atât de des invocată

existenţă autentică trebuie să aibă „un ceva al său”[87], pentru a putea fi altfel. Dar cum să-l descoperim, rămâne încă de stabilit. Pentru a tensiona mai mult situaţia, Heidegger mai adaugă că această „cădere” a existenţei în impersonalul lumii nu reprezintă un exil dintr-o „stare originară” iniţială şi superioară, ci este o cădere



87 Mefistofel : „De focul nu mi l-aş fi pus de-o parte/ Nimic nu ar fi fost numai al meu”.

Man Ray, *Manechin*, 1920.

Dintotdeauna şi „pentru totdeauna”. Cu o ironie aspră, Heidegger observă că impersonalul se consideră pe sine ca ducând o viaţă autentică, atunci când se aruncă fără reţineri în maşinăria lumii. Heidegger însă, consideră că tocmai aceasta este căderea. Trebuie să recunoaştem că autorul lucrării *Fiinţă şi timp* se pricepe să întindă pe roată nerăbdarea cititorului de a afla ce este „autenticul” – sincer vorbind, pe roata unor pure şi „răspicate” „platitudini cu iz de profunzime”. El ne plimbă, fantastic de explicit, prin labirinturile unei negativităţi pozitive, vorbeşte despre impersonal şi despre discursul acestuia, despre curiozitatea sa, despre căderea sa în angrenajul lumii – într-un cuvânt, de „înstrăinare”, asigurându-ne în acelaşi timp că toate aceste lucruri au fost făcute fără nicio intenţie de „critică morală”; ceea ce face el este mai mult o analiză „ontologică în intenţii”, iar cel care vorbeşte despre impersonal nu descrie sub nicio formă un sine degenerat, ci o calitate a existenţei având aceeaşi origine cu autenticul eu-însumi. Aşa stau lucrurile încă de la început, iar termenul „înstrăinare” nu face în mod ciudat – trimitere *înapoi* în o autenticitate anterioară, superioară, esenţială şi lipsită de alteritate! înstrăinarea, ni se spune, nu înseamnă că existenţa s-ar fi desprins „ea însăşi”, ci că inautenticitatea acestei înstrăinări este dintru început cea mai puternică şi mai originară formă de a fi a existenţei. Impersonalului nu i se poate atribui nimic ce ar putea

semnifica răul, negativul sau falsitatea. Înstrăinarea este, în ultimă instanţă, forma de a fi a impersonalului.

Hai să încercăm să lămurim partitura acestui balet al gândirii: Heidegger aşază travaliul gândirii în căutarea de lămuriri realiste dincolo de poziţiile avansate ale secolului al XIX-lea. Dacă marile teorii de până acum aveau puterea realismului numai dacă aveau ca termen de comparaţie o contragreutate utopică sau morală, Heidegger extinde „nihilismul” şi asupra acestui domeniu al moralei şi utopiei. Dacă eşafodajele tipice ale secolului al XIX-lea construiau legături între ştiinţa teoretică şi idealismul practic, între realism şi utopism, între obiectivism şi mitologie, Heidegger contribuie la o lichidare secundă a metafizicii; el trece la o radicală *secularizare a scopurilor*. Lapidar în autenticitatea sa, el ia notă de neîndoielnica lipsă de scop a vieţii. Noi nu ne îndreptăm către vreun scop mare şi luminos şi nu suntem însărcinaţi de nicio instanţă, pentru a suferi azi pentru un mâine mai bun[88]. Chiar şi în privinţa scopurilor este bine să gândeşti dincolo de bine şi rău.

Distincţia dintre autentic şi inautentic pare mai enigmatică decât este în realitate. Un singur lucru e clar de la început: nu poate fi vorba despre vreo deosebire într-o anume „chestiune” (frumos – urât, adevărat – fals, bun –

88 Nihilism? Critica marxistă nu a vrut multă vreme să vadă în Heidegger altceva decît cîntecul de lebădă al bugheziei decadente, părăsită pînă şi de voinţa de viitor. Heidegger, ca purtător de cuvînt al unui nihilism fascistoid şi al unui cult al morţii? Puţin probabil. Mai degrabă un element orientat împotriva socialismelor dedicate „unui mare mîine”, împotriva utopiilor victimei perpetue.

rău, mare – mic, important – neimportant), pentru că analiza existenţială operează *înaintea* acestor diferenţieri. Astfel, singura discriminare imaginabilă ar fi aceea dintre existenţa determinată şi cea nedeterminată, adică între cea *conştientă* şi cea *inconştientă*. Totuşi, nu trebuie să înţelegem opoziţia conştient – inconştient în sensul gândirii psihologice (în subtext, determinat – nedeterminat face referire mai degrabă la o direcţie asumată); conştient şi inconştient nu reprezintă aici o opoziţie cognitivă, şi niciuna a informaţiei, a cunoaşterii şi a ştiinţei, ci sunt calităţi existenţiale. Dacă ar fi fost altfel, atunci patima heideggeriană a „autenticităţii" n-ar fi fost posibilă. Construcţia autenticului se revarsă – până la urmă – în teorema lui „a fi pentru moarte" (*Sein zum Tode*), pentru criticii lui Heidegger, un pretext al indignării ieftine: filosofia burgheză nu e în stare de mai mult decât de gânduri morbide asupra morţii! Fantezii de carnaval în minţi parazite! Să reţinem însă momentul de adevăr al unei asemenea critici – ea ne aduce la cunoştinţă faptul că în opera lui Heidegger se reflectă, contrar voinţei acestuia, momentul social-istoric în care a fost concepută; deşi ni se dau toate asigurările că ea constituie o analiză ontologică, ea produce în acelaşi timp şi o teorie a prezentului. De vreme ce este o critică fără voie, comentatorul ei are dreptul să facă referire la ea ca la o parte în umbră a operei, fără a se fi eliberat, desigur, de sarcina de a lăuda partea ei luminată. Puţine idei au fost atât de inculcate în spiritul timpului lor ca „a fi pentru moarte"; ea reprezintă

parola filosofică a epocii războaielor imperialiste şi fasciste. Teoria lui Heidegger apare în *time-o*ut-*ul* dintre cele două războaie mondiale, dintre prima şi a doua modernizare a uciderii în masă. Ea stă la jumătatea drumului dintre formarea primei triplete a industriei de distrugere: Flandra, Tannenberg, Verdun, şi a celei de-a doua: Stalingrad, Auschwitz, Hiroshima. Fără o industrie a morţii, nu se poate concepe nicio industrie a dezagregării. Dacă citim *Fiinţă şi timp* nu „doar" ca pe o ontologie existenţială, ci şi ca pe o încifrată psihologie socială a modernităţii, vom descoperi noi şi ample perspective asupra relaţiilor din cadrul structurii. Heidegger a abordat relaţia dintre „inautenticitatea" modernă a existenţei şi fabricarea modernă de moarte într-o manieră care poate fi numai una a contemporanului războaielor mondiale industriale. Dacă încercăm să nu ţinem cont de blamul pe care suspiciunea de fascism l-a aruncat asupra operei lui Heidegger, formula „a fi pentru moarte" trădează un potenţial critic exploziv. Astfel, se va putea înţelege că teoria morţii a lui Heidegger devine cea mai de amploare critică pe care secolul XX a adus-o secolului al XIX-lea. Secolul al XIX-lea şi-a investit cele mai bune energii teoretice în încercarea de a face gândibilă, prin mari teorii realiste, *moartea celorlalţi*[89]. Marile proiecte evoluţioniste luau în calcul răul lumii în măsura în care el îi atingea pe ceilalţi, în perspectiva unor stări superioare, a unor vremuri mai împlinite: în acest context, există echivalenţe

89 Preiau aici un motiv al lui Michel Foucault.

formale între reprezentarea evoluţiei, conceptul de revoluţie, conceptul de selecţie, de luptă pentru existenţă şi pentru supravieţuire a celor mai puternici, a ideii progresului şi a mitului rasei. În baza tuturor acestor concepte, ia naştere un punct de vedere ce evidenţiază dezagregarea, dispariţia celorlalţi. Odată cu teoria morţii a lui Heidegger, gândirea secolului XX întoarce spatele acestor cinisme neutralizate teoretic ale secolului al XIX-lea. La suprafaţă, ceea ce se schimbă este doar pronumele personal: impersonalul „se moare" devine „eu mor". În această existenţă conştientă înspre moarte, revolta este îndreptată acum împotriva „eternelor eufemizări ale morţii", indicându-se o civilizaţie supradistructivă. Militarismul total al războiului industrial impune, în condiţiile existenţei de zi cu zi, o îndepărtare narcotică şi aproape fără cusur de perspectiva morţii sau reproiectarea ei asupra celorlalţi: aceasta este legea dezagregării moderne. Situaţia în lume este de aşa natură încât dacă oamenii ar asculta, ea le-ar şopti: distrugerea voastră este doar o chestiune de timp, iar timpul până la declanşarea acestei distrugeri este timpul dezagregării voastre. Nimicirea ce va să vină presupune dezagregarea voastră, nehotărârea voastră pentru viaţă. Omul risipit, dezagregat reprezintă modalitatea existenţei noastre, prin care acceptăm prin *noi înşine* o complicitate comună cu moartea şi prin care cooperăm cu industria morţii. Doresc să afirm că Heidegger ţine în mână capătul unui fir ce duce către o filosofie a înarmării: căci a te înarma

înseamnă a te supune legii impersonalului. Una dintre frazele cele mai impresionante din *Fiinţă şi timp* este următoarea: „Impersonalul nu lasă să apară curajul fricii de moarte” (p. 254). Cine se înarmează, înlocuieşte „curajul fricii de moarte” prin întreprinderi militare. Armata este cel mai mare garant al faptului că nu trebuie să-mi trăiesc „propria moarte”; ea îmi promite un ajutor în încercarea mea de a-l îndepărta pe „eu mor” şi de a obţine în locul său o moarte impersonală, o moarte în *absenţia*, o moarte în inautenticitate şi narcoză politică. Te înarmezi, te dezagreghezi, mori.

În „Eu mor” a lui Heidegger găsesc nucleul dur în jurul căruia s-ar putea construi o *Realphilosophie*, un nou kynism. Niciun scop al lumii nu are voie să se îndepărteze de acest apriorism kynic: „eu mor”, în aşa măsură încât morţii noştri să devină mijloc pentru un scop. Lipsa de sens a vieţii – în jurul căreia descoperi atât de multă gargară nihilistă – îi fundamentează de fapt savoarea. Lipsei de sens îi corespund nu numai disperarea şi coşmarul unei existenţe oprimate, ci şi sărbătoarea vieţii *creatoare* de sens, conştiinţa energetică în aici şi acum şi în marea şi universala sărbătoare de a fi.

Că, în cazul lui Heidegger, toate acestea au un plus de asprime şi se desfăşoară undeva între nuanţele de gri ale cotidianului, atacurile de panică şi străfulgerările violente ale morţii, este un lucru bine ştiut şi provine din nimbul melancolic ce-i înconjoară opera. Dar chiar şi în patosul existenţei înspre moarte se lasă descoperit un miez

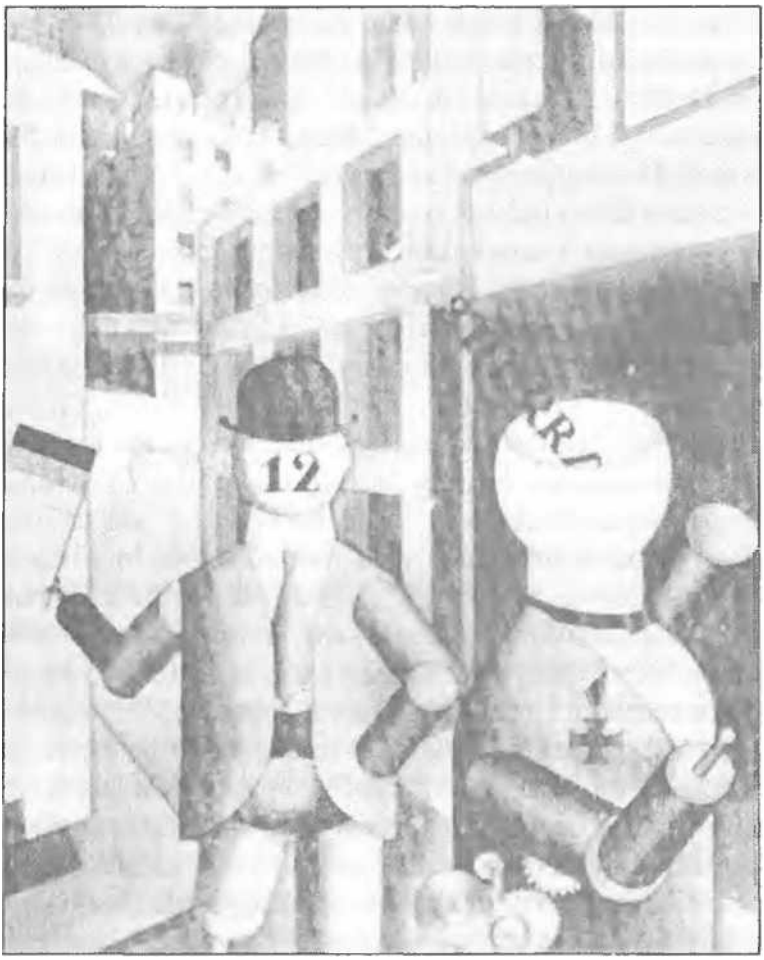
de substanţă kynică, pentru că este vorba despre un patos al *ascezei*, care, într-o limbă a secolului XX, permite kynismului scopurilor să se înscrie la cuvânt. Ceea ce societatea ne oferă în materie de scopuri ne va înrădăcina mereu în existenţa inautentică. Angrenajul lumii face tot posibilul pentru a îndepărta moartea, pe când existenţa „autentică" insistă ca eu să recunosc, treaz, care îmi este poziţia în lume, faţă în faţă cu frica de moarte, resimţită atunci când trăiesc radical sentimentul că eu sunt cel la capătul zilelor căruia se află moartea. De aici, Heidegger deduce caracterul rătăcitor al existenţei; lumea nu va putea fi niciodată un acasă protector al omului. Pentru că existenţa este prin esenţă hoinară, „omul fără casă" (acesta va bântui filosofia de după al doilea război mondial, distrusă de bombardamente) resimte pornirea de a se refugia în adăposturi şi patrii artificiale şi de a se retrage, de teamă, în spatele zidurilor şi a obiceiurilor.

Bineînţeles că asemenea propoziţii, deşi orientate înspre general, au şi o relaţie concretă[90] cu fenomenele momentului istoric. Heidegger nu este întâmplător un contemporan al Bauhaus-ului, al noului fel de a locui, al urbanismului timpuriu, al construcţiei de locuinţe sociale, al teoriei aşezămintelor şi al primelor forme de administraţie teritorială. Discursul său filosofic ia parte, cifrat, la problematizarea modernă a sentimentelor locuinţei, a mitului casei, a mitului oraşului. Când vorbeşte despre omul hoinar, acest lucru nu este alimentat numai

90 Concreteţea nu exclude vagul.

de groaza resimţită de incorigibilul provincial faţă de formele de viaţă metropolitane. El reprezintă un refuz direct îndreptat împotriva utopiei constructoare de locuinţe şi oraşe, specifică civilizaţiei occidentale. Într-adevăr, socialismul înseamnă, în măsura în care este un subsemnatar al industrializării, o prelungire a „spiritului utopic" citadin; el promite să călăuzească la ieşirea din „irealitatea oraşelor", însă cu aceleaşi mijloace cotidiene. În faţa sa, la orizont, se află un nou şi adevărat oraş, precum şi o patrie cu adevărat a oamenilor. Astfel, socialismul de acest tip porneşte de la un vis alimentat de mizeria urbană. Provincialismul lui Heidegger nu manifestă înţelegere pentru aceasta. El priveşte oraşul cu ochii „provinciei eterne", care nu se lasă convinsă că s-ar putea, vreodată, zidi altceva mai bun decât provincia. Heidegger, ar putea conchide un interpret binevoitor, împarte în două fantasmele moderne ale spaţiului – oraşul visează astfel la provincie şi provincia, la oraş. Ambele fantasme sunt deopotrivă determinate şi desfigurate. Heidegger realizează – în parte la propriu, în parte metaforic – o reîntoarcere „postistorică" în provincie.

Tocmai în anii modernizării celei mai risipitoare – a aşa-numiţilor ani douăzeci de aur – oraşul, altă dată un loc al utopiei, începe să-şi piardă din magie; Berlinul, capitala începutului de secol XX, este primul care contribuie la trezirea din această euforie a metropolei. Focar al industrializării, al producţiei, al consumului şi al mizeriei



George Grosz, *Automate*, 1920.

De masă, el este şi un mare producător de alienare; nicăieri modernitatea nu are un preţ atât de mare ca în marile oraşe. Vocabularul analizei impersonalului al lui Heidegger pare făcut parcă tocmai pentru a exprima disconfortul orăşeanului educat cu felul său de viaţă.

Cultură a dezagregării, gura lumii, curiozitate, non-apartenenţă, declin (ne putem gândi la toate poverile lumii), lipsa unui acoperiş deasupra capului, frică, existenţă pentru moarte – totul pare să sune a mizerie metropolitană, surprinsă într-o oglindă poate cam tulbure, poate prea fină. Kynismul provincial al lui Heidegger demonstrează o puternică tendinţă de critică culturală. Dar când un filosof de talia sa întoarce spatele utopiilor burghezo-orăşeneşti şi a celor socialiste, acest lucru nu dovedeşte *numai* un provincialism deznădăjduit, ci şi o schimbare de direcţie în domeniul kynismului, în sensul în care misiunea sa devine dislocarea marilor ţeluri şi a marilor proiecţii legate de spaţiului social orăşenesc. În acelaşi timp, întoarcerea spre provincie poate însemna o întoarcere către o autentică macro-istorie, care să ia act cu mai mare precizie de reglementările vieţii în cadrul naturii, agriculturii şi ecologiei, aşa cum au făcut-o toate reprezentările lumii industrializate de până atunci. Istoria scrisă de un istoric al industriei devine, silit, o micro-istorie. Istoria pământului cunoaşte dimensiunea unei temporalităţi mult mai întinse. Pe scurt, oraşul nu este împlinirea existenţei; de asemenea, nici scopurile capitalismului industrial, nici progresul ştiinţific, nici plusul de civilizaţie, nici mai mult cinematograf, nici locuinţe mai confortabile, nici să şofăm mai mult şi nici să mâncăm mai pe săturate. „Autenticul” va fi întotdeauna altceva. Trebuie să ştii cine eşti. Trebuie să experimentezi conştient *Sein zum Tode* („a fi pentru moarte”) ca instanţă

superlativă a putinţei tale existenţiale; frica este numai şi numai a ta, iar acum a sosit ceasul să fii suficient de curajos să-i faci faţă.

„Frica autentică este rară… în cazul preeminenţei dezagregării şi a exteriorităţii” (*Fiinţă şi timp*, p. 190). Cine mizează pe inedit optează în spiritul elitelor. Autenticitatea ar fi deci o chestiune a celor puţini. Dar ce aminteşte acest lucru? Nu auzim, parcă, din nou glasul Marelui Inchizitor, făcând distincţie între cei mulţi şi cei puţini – cei puţini, care trebuie să poarte povara marii libertăţi şi cei mulţi, care vor să trăiască asemenea unor sclavi rebeli şi care nu sunt pregătiţi să se întâlnească cu adevărata libertate, cu adevărata frică şi cu adevărata existenţă? Acest elitism dorit întru totul apolitic, care legitimează aristocraţia celor cu adevărat existenţi, a trebuit inevitabil să se reverse în social şi să coordoneze opţiuni politice. Marele Inchizitor poseda, în acest sens, avantajul unei conştiinţe politice cinice şi lipsite de iluzii. Heidegger, în schimb, a rămas un naiv, fără a avea conştiinţa faptului că acest amestec tradiţional de apolitism academic, conştiinţă a elitei şi stare de spirit eroicoidă precedă aproape cu oarbă necesitate hotărâri politice dintre cele mai imprevizibile. O vreme el a căzut – am fi tentaţi să spunem *deci* – pradă cinismului social al Marelui Inchizitor. Analiza lui s-a verificat chiar şi pe sine însuşi. Totul *arată precum*. Sună ca „înţeles de adevăratelea, apropiat şi exprimat şi totuşi nu este”. Naţional – socialismul – ca „mişcare”, „revoltă” şi

„determinare” – părea să se asemene viziunii lui Heidegger despre autenticitate, determinare şi existenţă eroică înspre moarte, de parcă fascismul ar fi reprezentat un fel de renaştere a autenticului, de parcă această revoltă modernă împotriva modernităţii ar fi însemnat adevărata dovadă a unei existenţe care a optat pentru determinarea de sine. Trebuie să ne gândim la Heidegger atunci când citǎm remarcile suverane ale lui Hannah Arendt cu privire la intelectualii celui de-al Treilea Reich, intelectuali care nu erau fascişti, dar „găseau ceva” în naţional-socialism. De fapt, Heidegger a descoperit chiar mai multe lucruri, până când şi-a dat seama, cu adevărat, „autentic”, de intenţiile acestei mişcări politice. Iluzia nu putea dura prea multă vreme. Dar tocmai mişcarea naţional-socialistă trebuia să clarifice ce are impersonalul social *în petto* – impersonalul ca om-stăpân, impersonalul ca masă narcisistă şi, în acelaşi timp, autoritară, impersonalul ca ucigaş din plăcere şi ca funcţionar al crimei. „Autenticitatea” fascismului – unica de altfel – constă în faptul că a transformat distructivitatea latentă în una manifestă, luând astfel parte, într-un mod extrem de oportun, la cinismul „spusului pe nume” public, care nu mai are nicio reţinere. Fascismul, mai ales în varianta sa germană, reprezintă „ne-ascunderea” distructivităţii politice, scoasă la iveală în forma cea mai nudă şi legitimată prin formula „voinţei de putere”. Părea că Nietzsche a vorbit societăţii capitaliste din postura unui psihoterapeut: „În esenţă, voi sunteţi deja pătrunşi de

voinţa de putere, aşa că daţi-i frâu liber şi recunoaşteţi că sunteţi ceea ce sunteţi!”[91] – aşa că naziştii au purces cu adevărat la „a-i da drumul”, dar nu în termeni terapeutici, ci în însăşi inima practicii politice. Poate că inconştienţa teoretică a fost aceea care l-a făcut pe Nietzsche să creadă că filosofia s-ar putea împlini în nişte *diagnoze* provocatoare, fără ca, în acelaşi timp, să ia în calcul şi *terapia*. Nu ai voie să rosteşti numele diavolului decât atunci când cunoşti şi o formulă de a-l îndepărta; a-l numi (fie el voinţă de putere, agresivitate etc.) înseamnă a-i recunoaşte realitatea, iar a o recunoaşte înseamnă a o „descătuşa”.

Odată cu Heidegger – deşi cifrat, dar totuşi lizibil – reapare printre noi un urmaş al impulsului kynic antic, în stare să atace, în termeni de critică a civilizaţiei, faptul social. Ceea ce face el, în ultimă instanţă, este să reducă moderna conştiinţă tehnică şi a dominaţiei *ad absurdum*. Poate că sacrificăm o parte însemnată a severităţii ontologiei existenţiale, dacă o înţelegem ca pe o bufonerie filosofică. Ea joacă în faţa spectatorilor atâtea farse câte sunt necesare pentru a-l dezobişnui să se mai lase dus de nas; ea se preface al naibii de aspră, pentru a putea transmite lucrurile simple. Numele ei: kynismul scopurilor. Inspirată de un kynism al scopurilor, viaţa şi-ar putea redobândi căldura pierdută pe băncile şcolii cinismului

91 O recunoaştere a lui Nietzsche va depinde mereu de felul în care concepem „voinţa de putere”. Ca o invitaţie la cinism imperial? Ca o confesiune cathartică ? Moto estetic ? Autocorecţie a lucrului reprimat ? Slogan vitalist ? Metafizică a narcisismului? Propagandă a descătuşării?

mijloacelor, în îngheţul praxisului, al dominaţiei şi al distrugerii. Critica raţiunii instrumentale face presiuni pentru a fi dusă până la capăt de o critică a raţiunii cinice. În ea va fi vorba, în special, despre o calmare a patosului heideggerian şi o desprindere a criticii din mirajul conştiinţei pure a morţii. Noi experimentăm „autenticitatea” – dacă acest cu vânt dă de fapt sens la ceva – mai degrabă în dragoste şi în beţia sexuală, în ironie şi în râs, în creativitate şi în responsabilitate, în meditaţie şi în extaz. Odată cu această „calmare” se estompează şi prezenţa acelei fiinţe unice a existenţialismului, care vede în propria sa moarte posesia sa cea mai personală. Din vârful putinţei de a fi, nu vedem numai prăbuşirea lumii într-o moarte solitară, ci, mai degrabă, dezagregarea eului prin dedicarea sa la viaţa comună.

În plus, moartea a pus în umbră, între cele două războaie, fantasma filosofică privitoare la *ius primae noctis*, cu care kynismul scopurilor se revendică pe sine, cel puţin în filosofie. Totuşi, acest lucru nu spune nimic bun despre raportul dintre filosofia existenţei şi existenţa însăşi, dacă atunci când i se cere părerea despre viaţa adevărată, acesteia nu-i vine altceva în gând decât „propria moarte”. De fapt, ceea ce spune ea este că nu are nimic de spus – iar în acest sens, nu mai e nevoie să trateze nimicul ca pe un substantiv. Acest paradox caracterizează violenta dinamică a gândirii din *Fiinţă şi timp*: niciodată nu s-a angrenat o cantitate conceptuală atât de mare pentru a investiga un conţinut, în sens mistic,

atât de „sărac”. Cartea îl asaltează pe cititor cu un apel patetic la o existenţă autentică, dar se învăluie în tăcere la întrebarea „dar cum?”. Singurul şi cât de cât fundamentalul răspuns pe care l-ai putea obţine ar suna, descifrat (în cheia de mai sus), cam aşa: *conştient*. Aceasta nu mai este o morală concretă, care să emită precepte, ce să faci şi ce nu. Dar dacă filosoful nu se mai încumetă să dea directive, atunci el încearcă să ofere măcar o sugestie cum să te apropii de autenticitate. Deci: poţi face ce vrei, poţi face ce trebuie; dar fă-o în aşa fel încât să poţi rămâne fundamental conştient de ceea ce faci. Să fie amoralismul moral ultimul mesaj al ontologiei existenţiale adresat eticii? Ethosul vieţii conştiente pare să fie unicul care, între diversele curente de gândire nihiliste ale modernităţii, nu se poate afirma ca ethos, pentru că, luat în esenţă, nu reprezintă unul. El nu poate îndeplini nici măcar funcţia de morală-surogat (din speţa utopiilor care proiectează binele în viitor şi ajută la relativizarea răului pe drumul într-acolo). Cine gândeşte cu adevărat dincolo de bine şi de rău descoperă un unic contrast semnificativ privitor la viaţă, care, de asemenea, este şi singurul care ne oferă, fără prea mari sforţări idealiste, o putere provenind din propria noastră existenţă: cel dintre fapta conştientă şi cea inconştientă. Dacă Sigmund Freud a rostit, ca o celebră provocare, afirmaţia: acolo unde a fost inconştientul, va trebui să fiu şi eu, Heidegger ar replica: ceea ce a fost impersonal va trebui să devină autentic. Într-o interpretare liberă, autenticitatea ar fi acea stare pe

care o atingem atunci când realizăm în existenţa noastră un *continuum al conştienţei*[92]

. Numai aşa se poate rupe vraja inconştienţei, manifestată în viaţa oamenilor sub forma socializării; conştiinţa dezagregatoare a impersonalului este astfel condamnată să rămână discontinuă, impulsiv-reactivă, automatistă şi neliberă. Impersonalul este obligativitatea, trebuie-ul. În opoziţie cu acesta, autenticitatea îşi construieşte – acceptăm provizoriu acest termen – o calitate mai înaltă a stării de veghe. Ea transpune în faptă întregul efect, întreaga posibilitate a determinării şi energiei sale. Budismul vorbeşte despre aceste lucruri în termeni asemănători. În timp ce eul impersonal doarme, existenţa sinelui autentic s-a trezit la sine. Cine se scrutează pe sine într-o continuă stare de veghe, descoperă în situaţia sa, dincolo de moralitate, ceea ce are de făcut.

Cât de departe ajunge amoralismul sistematic al lui Heidegger[93]

---

92 Acest lucru reprezintă un echivalent modern al delficului „cunoaşte-te pe tine însuţi”. Eul freudian cade mai degrabă în categoria impersonalului. Este oare psihanalizatul un adaptat, un nivelat ?

93 Acest amoralism reflectat, care poartă în sine promisiunea mută a unei moralităţi autentice, şi-a descoperit un oponent în moralismul socialist.
Chiar şi teoria critică mai tânără s-a desprins de cvasi-moralismul sensibilistic al teoriei estetice adorniene şi a luat calea argumentării directe spre o etică pozitivă. Acest lucru ar putea însemna, dintr-o anume perspectivă, un progres – dacă se poate sustrage primejdiei de a cădea în spatele modernităţii radicale a amoralismului existenţial şi estetic. Acesta prelucrează deja experienţa modernă cu orice fel de morală şi cu toate imperativelele categorice la îndemână: dar pentru el

se va vedea în reinterpretarea pe care o dă el conceptului *conştiinţă*: el construieşte – precaut şi revoluţionar în acelaşi timp – o „conştiinţă lipsită de conştiinţă”. Dacă în mai multele milenii de istorie morală europeană conştiinţa a reprezentat o instanţă interioară, care îmi spune ce e bun şi ce e rău, la Heidegger, ea este înţeleasă ca o conştiinţă *goală*, lipsită de afirmaţii. „Conştiinţa vorbeşte mereu sub forma tăcerii” (*Fiinţă şi timp*, p. 273). Din nou apare stilul de gândire caracteristic lui Heidegger, tensiunea care nu spune nimic. Dincolo de bine şi de rău nu există decât tăcerea „vorbitoare”, conştiinţa fundamental nejudecândă, care se limitează la a privi, în stare de veghe, la ceea ce se petrece. Conştiinţa – altă dată înţeleasă ca o instanţă morală cu conţinut – se apropie acum de starea pură a conştienţei. Morala, ca participare la convenţiile şi principiile sociale, nu mai atinge decât comportamentul impersonalului. Ca domeniu al sinelui autentic, ceea ce rămâne este doar conştiinţa pur determinată: prezenţa vibrândă.

Într-un raţionament patetic, Heidegger descoperă că această „conştiinţă inconştientă” ar conţine totuşi un apel,

---

aceste forme ale obligativităţii se sfârşesc în excese idealiste, etica imperativă îşi produce proprii gropari – scepticismul, resemnarea, cinismul. Moralismul ne conduce inevitabil cu al său tu-trebuie în teritoriul lui nu-pot. Amoralismul însă, care porneşte de la tu-poţi, tratează realist şansa ca, în final, ceea ce "eu pot" să devină ceea ce este adevărat. Întoarcerea spre filosofia practică – pe care o manifestă orice regândire a principiilor aflată cât de cât în pas cu lumea – nu trebuie să ne ducă în ispita de a reîncepe să tratăm existenţa cu imperative categorice. Raţiunea kynică dezvoltă de aici o etică non-imperativă, care încurajează spre posibilitate, fără să ne încurce în paradoxurile depresive ale obligativităţii.

care trece pe lângă noi, un „apel la vinovăţie”. Vinovat pentru ce? Niciun răspuns. Să fie oare viaţa „autentică”, dintr-un anume punct de vedere, *a priori* vinovată? Se face oare astfel apel la doctrina creştină a păcatului originar? Atunci desprinderea noastră de moralism n-a fost decât aparentă. Dacă însă acest a fi tu însuţi autentic se descrie ca existenţă înspre moarte (*Sein zum Tode*), atunci gândul te poate duce la faptul că acest „apel la vinovăţie” realizează o legătură existenţială între un a-fi-încă-în-viaţă şi moartea celorlalţi. A trăi în calitate de a lăsa să moară; omul cu adevărat viu este unul care se înţelege pe sine ca supravieţuitor, ca unul pe care moartea l-a păsuit încă şi care percepe intervalul de timp până la întâlnirea cu ea ca pe o *amânare*. În această zonă de frontieră extremă a reflecţiei amorale iese la iveală, în adevăratul ei sens, analiza lui Heidegger. Că este conştient că se află pe un teren minat se vede şi din întrebarea sa: „A face apel la vinovăţie nu înseamnă a face apel la rău?”. Poate exista o „autenticitate” în care să ne afirmăm ca făptuitori conştienţi ai răului, aşa cum s-au revendicat fasciştii de la conceptul nietzschean *dincolo de bine şi de rău*, pentru a face exclusiv răul aici, dincoace de dincolo? Heidegger dă înapoi în faţa acestei consecinţe. El ne asigură că amoralismul „conştiinţei inconştiente” nu este înţeles ca un apel la rău. Cu toate acestea, Heidegger trece prin această nelinişte încă din 1927, pierde însă momentul adevărului la 1933 şi se lasă amăgit de ambalajul verbal activist, determinat şi eroic al mişcării hitleriste. Naivul

politic avea să creadă că descoperă în fascism o „politică a autenticităţii” – şi şi-a creat, inconştient cum numai un profesor universitar german ar putea fi, o proiecţie a filosofemelor sale asupra mişcării naţionale.

Totuşi, merită remarcat următorul lucru: Heidegger, conform gândirii sale, nu ar fi fost un om ai dreptei nici măcar dacă ar fi spus lucruri politice şi mai neclare decât s-a întâmplat în realitate. Căci, cu arma numită de mine kynism al scopurilor, el a fost primul care a lovit în marile teorii utopic-moraliste ale secolului al XIX-lea. Prin acest efort, el rămâne unul dintre precursorii unei noi şi altfel de stingi: o stingă ce nu se mai agaţă de construcţiile filosofico-istorice ale secolului al XIX-lea; care nu se mai pretinde a fi, în stilul marilor teorii (prefer acest substantiv celui de *Weltanschauung*, viziune asupra lumii) marxist-dogmatice, complice al spiritului lumii; care nu este întru totul devotată dogmaticii dezvoltării industriale, adică fără să-şi pună semne de întrebare; ce revede tradiţia materialistă mărginită pe care o încarcă şi nu pleacă numai de la faptul că alţii trebuie să moară pentru ca „problema însăşi” să progreseze spre rezolvare, ci se alimentează din opinia că viul nu poate ajunge altundeva decât la el însuşi; care nu mai crede, în niciun chip, că socializarea ar constitui leacul universal împotriva tuturor neajunsurilor modernităţii. Fără să ştie şi, în bună măsură, chiar fără să vrea să ştie (aici chiar cu o mânioasă determinare de a nu conştientiza acest lucru), Noua Stingă este o stingă existenţialistă, neo-kynică – risc să spun chiar

o *stingă heideggeriană*. Ceea ce reprezintă, în special în ţara teoriei critice, care a creat aproape un indestructibil tabu cu privire la ontologul „fascist”, o constatare destul de picantă. Dar cine a studiat oare, atent şi temeinic, premisele ciocnirilor dintre orientările existenţialiste şi cercetarea socială critică hegelianistă de stânga? Nu există, oare, o abundenţă de asemănări şi tainice analogii între Adorno şi Heidegger? Ce motive guvernează vizibilele refuzuri de comunicare dintre ei? 7[94] Cine poate spune care dintre ei a formulat „ştiinţa mai tristă”?

Şi Diogene? A meritat oare, pentru el, aventura existenţial – ontologică? A găsit felinarul său oameni? A reuşit el să bage în capetele muritorilor acele lucruri nespus de simple? Eu cred că şi el este cuprins de îndoială. Cred că îşi va pune problema să închidă toată această afacere numită filosofic. Ea nu se poate măsura cu trista complexitate a lucrurilor. Strategia complicităţii-pentru-schimbare îl transpune pe cel doritor de schimbare într-o melancolie colectivă. La capătul drumului, el, cel liber odinioară, nu mai este decât un personaj trist – şi nici nu poate fi altfel. Nu peste multă vreme, Diogene îşi va abandona profesoratul; la avizierul facultăţii va figura într-o bună zi ştirea că prelegerile profesorului X au fost pentru moment anulate. Circulă zvonul că ar fi fost văzut într-un *american shop*, de unde cică şi-ar fi cumpărat un sac de dormit. Apoi a fost văzut şezând pe o pubelă, cam cherchelit, chicotind de unul singur, asemeni celor cărora

94 Acestei întrebări i s-a dedicat Hermann Märchens într-un studiu de mare amploare avîndu-i ca eroi pe Heidegger şi pe Adorno.

le lipseşte o doagă.

Cuprins

Cuvânt înainte

Partea întâi REVIZUIRI
Cinci meditaţii preliminare

1. Cinismul – amurgul falsei conştiinţe
2. Luminile ca dialog – critica ideologică în calitate de continuare, cu alte mijloace, a dialogului eşuat
3. Cele opt demascări – o retrospectivă a criticii
I. Critica revelaţiei
II. Critica iluziei religioase
III. Critica aparenţei metafizice
IV. Critica suprastructurii idealiste
V. Critica aparenţei morale
VI. Critica transparenţei
VII. Critica aparenţei naturale
VIII. Critica aparenţei private
4. În urma demascărilor: zorii cinismului.
Schiţe ale retractării ethosului Luminilor
I. Obstrucţionarea luminată a Luminilor
II. Scindările din interiorul Luminilor
1. Scindarea în timp
2. Scindarea de partid
3. Scindarea sectorială
4. Scindarea inteligenţelor
III. Spărgând uşi întredeschise

IV. Elegia marxistă: Althusser şi „scindarea” la Marx
V. Sentimentul vieţii în lumina zorilor
5. „În căutarea impertinenţei pierdute”.
I. Filosofia greacă a impertinenţei: *kynismos*
II. Urinând împotriva vântului idealist
III. Neokynismul burghez: artele
IV. Cinismul ca impertinenţă ce întoarce armele
V. Teoria agentului dublu
VI. O istorie socială impertinentă
VII. Întrupare sau scindare
VIII. Psihopolitica societăţii schizoide
IX. Fericirea neruşinată
X. Meditaţie asupra bombelor
Partea a doua CINISMUL ÎN LUME
I. Secţiunea fizionomică
A. Pentru o psihosomatică a spiritului vremii
1. Limba scoasă
2. Gura zâmbind strâmb şi răutăcios
3. Gura acră şi strânsă
4. Gura mare, râzând
5. Gura senină, tăcută
6. Momente, monumente
7. Sânii
8. Cururile
9. Pârţul
10. Căcat, deşeuri
11. Organele genitale

B. Galeria cinicilor

1. Diogene din Sinope – om-câine, filosof, pierde-vară

2. Lucian zeflemistul, sau: Critica îşi schimbă tabăra

3. Mefistofel sau: Spiritul mereu contestatar şi voinţa de cunoaştere

4. Marele Inchizitor sau: Omul de stat creştin ca ostaş al lui Iisus şi naşterea învăţăturii instituţionale din spiritul cinismului

5. Modul impersonal sau: Cel mai adevărat subiect al cinismului difuz modern

1. Émile Durkheim – Formele elementare ale vieţii religioase

2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*

3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*

4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*

5. G.W. Leibniz – Eseuri de teodicee

6. J. Martin Velasco – Introducere în fenomenologia religiei

7. – Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice

8. Raymond Trousson – Istoria gândirii libere

9. Marc Bloch – Regii taumaturgi

10. Filostrat – Viaţa lui Apollonios din Tyana

11. Diogenes Laertios – Despre vieţile şi doctrinele filosofilor

12. Ştefan Afloroaei – Cum este posibilă filosofia în estul Europei

13. Gail Kligman – *Nunta mortului*

14.15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*

16. Mihail Psellos – Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976 – 1077

17. Cicero – Despre divinaţie

18.19. Elena Niculiţă-Voronca – Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică

20. – Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală

21. Paul Zumthor – Babei sau nedesăvârşirea

22. Porfir – Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin

23. E.R. Dodds – Grecii şi iraţionalul

24. Jean Delumeau – Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii.

Secolele XIII-XVIII

25. Thomas de Aquino – Despre fiind şi esenţă

26. I.-Aurel Candrea – Folclorul medical român comparat.

Privire generală. Medicina magică

27. Vladimir Petercă – Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească.

Contribuţie la studiul conceptului de midraş

28. Emmanuel Lévinas – Totalitate şi Infinit

29. – Evanghelii apocrife

30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*

31. Jacques Derrida – Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională

32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*

33. Seneca – Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul vécu:

34. Cristian Bădiliţă – Platonopolis sau împăcarea cu filosofia

35. Hans-Georg Gadamer – Elogiul teoriei. Moştenirea Europei

36. Pavel Florenski – Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori

37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*

38. Julien Ries – Sacrul în istoria religioasă a omenirii

39. Virgil Nemoianu – Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu

40. Robert Dam ton – Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei

41. – *Antihristul*

42. Lie Zi – Calea vidului desăvârşit

43. Cicero – Despre destin

44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*

45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei*

46. Tatiana Slama-Cazacu – Stratageme comunicaţionale şi manipularea

47. – Trei apocrife ale Vechiului Testament

48. Jacques Le Goff – Sfântul Francisc din Assisi

49. A.R. Radcliffe-Brown – Structură şi funcţie în societatea primitivă

50. François Furet – *Omul romantic*

51. Hans-Georg Gadamer – Actualitatea frumosului

52. Plinius – Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate

53. Arnold Van Gennep – Totemismul. Stadiul actual al problemei totemice

54. Rosario Villari – *Omul baroc*

55. John R. Searle – Realitatea ca proiect social

56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)

În pregătire:

Isabelle Stengers – Inventarea ştiinţelor moderne Guglielmo Cavallo – Omul bizantin

Apărut: 2000

Editura Polirom

POLIR

„Resimţim o a doua actualitate a lui Nietzsche. Ceea ce se înnoieşte cu evidenţă este felul în care civilizaţia occidentală şi-a uzat haina creştină. După deceniile reconstrucţiei, utopiilor şi «alternativelor», acum pare că ne-am pierdut întru totul elanul naiv de dinainte. Ne temem de actualizarea unor catastrofe. Noile valori se vînd încă foarte bine, ca orice analgetic. Dar timpurile sînt cinice şi ştiu că aceste noi valori au picioare scurte. Perplexitatea, coeziunea socială, securitatea, calitatea vieţii, responsabilitatea, protecţia mediului – nici una nu este un cal de cursă lungă. Timpul va confirma. Cinismul aşteaptă undeva în umbră…

Dezideratul pe care îl urmez eu este acela de a vedea arborele năzuitor al filosofiei înflorind încă o dată – într-o eflorescenţă neumbrită de dezamăgire şi presărată cu bizare flori ale gîndului, licărind roşii, albastre, albe, în culorile începuturilor, în lumina zorilor greceşti… Sîntem oare, din punct de vedere cultural, atît de bătrîni ca să putem repeta astfel de experienţe ?"

(Peter Sloterdijk)

- Cinismul – amurgul falsei conştiinţe
- Luminile ca dialog
- Cele opt demascări – o retrospectivă a criticii
- În urma demascărilor: zorii cinismului
- „În căutarea impertinenţei pierdute"
- Pentru o psihosomatică a spiritului vremii
- Galeria cinicilor – Diogene din Sinope, Lucian zeflemistul, Mefistofel, Marele Inchizitor

Peter Sloterdijk a studiat filosofia şi literatura germană. Este profesor de estetică şi filosofie la Hochschule für Gestaltung din Karlsruhe.

CEU

EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-585-5 (vol. I+II)
ISBN 973-683-586-3 (vol. I)

ISBN 973-683-586-3
9 789736 835865

Pe coperta: Thomas Rowlandson, *Conferinţă la dr. Gall*